

Periódico mensual
Septiembre 2016
Qollasuyu
Bolivia
Año 10
Número 121

Edición electrónica

EL LIBRO EL KATARISMO de Javier Hurtado ha sido reeditado y presentado por la Vicepresidencia del Estado, lo cual es loable por ser un reconocimiento y por facilitar al público el acceso a un texto importante sobre esa corriente política. Sin embargo, lo manifestado en esa ocasión por los presentadores parece incompleto y sospechoso a estudiosos y militantes del indianismo y del katarismo.

La muerte del vice ministro Illanes

Es difícil apostar que la actual administración podrá restablecer pleno control y menos retornar a los momentos gloriosos de sus primeros años de gobierno.

A Bolivia vive momentos angustiosos. Los incidentes originados a partir de la movilización de los mineros cooperativistas concluyeron con un doloroso saldo humano. Murieron tres mineros y un funcionario del gobierno. Todos esos decesos indican una grave falla en el funcionamiento de los mecanismos de Estado.

De los mineros muertos, dos fueron por heridas de bala. Sin embargo, el gobierno había asegurado que no recurriría al uso de armas de fuego, que los policías movilizados solo utilizarían gases lacrimógenos. Sin embargo, o bien el gobierno miente o existen fuerzas paramilitares que actúan, no sabemos si con el conocimiento y beneplácito oficial o no. En realidad, una reciente publicación periodística asegura que la policía perdió más de 43 rifles y 5 escopetas que les fueron arrebatados por los cooperativistas en los últimos enfrentamientos.

La muerte del viceministro de Coordinación y Gestión Gubernamental, Rodolfo Illanes, fue la que más conmocionó a la opinión pública, pues visiblemente murió por la tortura y los golpes que le propinaron los cooperativistas mineros. Una muerte impactante pero que motivó muchas preguntas que no dejan de cuestionar la pertinencia y capacidad del actual gobierno.

En efecto, las condiciones de su muerte y la naturaleza de su misión no están del todo claras. ¿Por qué el gobierno no lo rescató, cuando aparentemente monitoreaba todo el operativo a través de un dron y, además, tenía infiltrados en el seno de ese grupo de cooperativistas? La familia del difunto indica que él fue obligado hacer ese viaje, el gobierno indica que se presentó voluntario. ¿Cuál fue la verdadera misión del viaje del viceminsitro?

En todo caso, el sacrificio de Illanes dio al gobierno un respiro en ese conflicto. Los cooperativistas anunciaban que así como habían sacado a anteriores gobiernos, podían fácilmente derrocar a este. La calma paz que se vive ahora puede ser rota si el gobierno adopta medidas inadecuadas, pero es difícil apostar que la actual administración podrá restablecer pleno control y menos retornar a los momentos gloriosos de sus primeros años de gobierno. Y es que el gobierno parece dislocado por los escándalos que quiebran sus mitos fundadores. Al desfalco en el Fondo Indígena, que desplomó el mito de la «reserva moral de la humanidad», sucede ahora la catástrofe de que uno de los movimientos sociales, aliado de primera hora del MAS y que cuenta con diputados y funcionarios en el actual gobierno, se revela nada adscrito a los mitos que atiborraban analistas a ese tipo de movimientos y demuestra que más bien ha buscado defenestrar al primer presidente indígena de Bolivia.

Ilustración tapa: Presentación pública de la reedición de «El Katarismo», auditorio Banco Central de Bolivia.
Fuente: http://pbs.twimg.com/media/CofTeKtVMAAVzi1.jpg



Depósito legal 4-3-116-05

e-mail:
info@periodicopukara.com

www.periodicopukara.com

Teléfonos: 71519048
71280141

Calle México Nº 1554, Of. 5
La Paz, Bolivia

Director:
Pedro Portugal Mollinedo

Comité de redacción:
Nora Ramos Salazar
Daniel Sirpa Tambo
Carlos Guillén

Colaboran en este número:
Pedro Hinojosa Pérez
Juan Luis Gutierrez Dalence
José Luis Saavedra
Carlos Macusaya
Victor Hugo Quintanilla Coro
Iván Apaza Calle

La Ley de Ex Vinculación como herramienta del actual gobierno

Joel Alvarado Mamani

Inaudito: un gobierno indígena aniquila a las Naciones y Pueblos Indígenas Originarios Campesinos de Bolivia bajo los principios de la Ley de Ex vinculación de Tomás Frías de 1874.

Desde la colonia, la república, los gobiernos neo liberales y hasta nuestros días, el sufrimiento y el infortunio de los Pueblos Indígenas Originarios Campesinos (PIOC) parece no tener fin, el Instituto Nacional de Reforma Agraria (INRA) ha priorizado la titulación individual de tierras, en forma mañosa bajo la modalidad de Saneamiento Simple, en lugar de la titulación de Territorio Indígena Originario Campesino (TIOC) reconocidos en la Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia.

En consecuencia, desde el punto de vista de la «PLATAFORMA DE DEBATE AGRARIO DE LAS NPIOC», el gobierno de Evo Morales ha llegado a aplicar exactamente los principios de la Ley de Ex vinculación dictada por el gobierno de Tomás Frías en 1874. Esta ley sancionó la sustitución de la propiedad colectiva del Ayllu por la propiedad individual. En otras palabras, se declaró legalmente la extinción del Ayllu, se parceló los territorios colectivos individualizando la propiedad comunal, mediante la dotación de títulos individuales. En la actualidad, el gobierno indígena aplica las mismas medidas para subdividir los territorios ancestrales y aniquilar a los Pueblos Indígenas Originarios Campesinos de Bolivia.

De hecho es una medida inconstitucional porque vulnera los derechos de las NPIOC conquistados a lo largo de la historia y defenestra la construcción de un Estado Plurinacional verdadero. El poder estatal no entiende que para las naciones y pueblos indígenas originarios la tierra y territorio son la fuente primaria de su existencia, que garantiza la reproducción social, cultural, espiritual y económica y es parte esencial de su identidad. La tierra es de propiedad comunitaria, pertenece al grupo y no al individuo, pero cuando se impone la ex vincualción y el despojo estamos ante la inminente extinción de las naciones y pueblos.

Bajo este panorama, las NPIOCs de Bolivia estamos viviendo uno de los peores momentos de nuestra historia. Somos engañados y traicionados por un gobierno que se atribuye la representación indígena en complicidad con algunos dirigentes engatusados con el poder. El gobierno nacional está llevándonos a una total indefensión de las bases peor que en los tiempos coloniales. De ahi que PLATAFORMA DE DEBATE AGRARIO DE LAS NPIOC, convoca a las bases y líderes o lideresas identificados con la NPIOC a plantear la inconstitucionalidad de la Ley 429 del 31 de octubre de 2013 que dispone la ampliación del saneamiento de tierras en Bolivia. Proponemos iniciar un amplio debate nacional para la elaboración de una nueva Ley Agraria en el marco de la Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia, bajo una evaluación profunda sobre la aplicación de las reformas agrarias. La actual ley de tierras nos está conduciendo al suicidio al entregarnos diminutas parcelas de tierra, mientras que de forma paradójica el gobierno consolida la propiedad de los terratenientes del oriente obtenidas de forma ilegal y bajo favores de los gobiernos neoliberales.

PLATAFORMA DE DEBATE AGRARIO DE LAS NPIOC está compuesta por las bases sociales de hombres y mujeres que durante su vida aspiraron por un gobierno propio, lucharon por el acceso a la tierra territorio, por la libredeterminación y autodeterminación de las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos, en defensa de los derechos sagrados de las NPIOCs en Bolivia. Surge como respuesta crítica ante la inequidad del acceso a la tierra territorio y ausencia de debate agrario por parte de nuestras organizaciones nacionales, departamentales y provinciales de las NPIOC, quienes se han convertido hoy por hoy en cómplices incondicionalmente subordinados y coptados por el actual régimen del Gobierno Masista.

«POR LA MEMORIA DE TUPAJ KATARI Y BARTOLINA SISA, ZARATE WILKA Y SANTOS MARKA T'ULA»



Economía:

Teorías sobre la *desigualdad* y la *pobreza*

Pedro Hinojosa Pérez*

En esta oportunidad desplegamos el marco teórico en el que se desenvuelve la informalidad, el mercado interno, la clase media y su respectivo entorno:

Presentamos de manera extensa las opiniones y conceptos respecto al tema de la desigualdad y la pobreza porque está ahí el origen de las sociedades actuales. La pobreza como concepto se refiere a la carencia (penuria) de una persona o población por no poder cubrir sus necesidades básicas, en cambio la desigualdad es la imposibilidad de acceder a determinados recursos, derechos, obligaciones, beneficios etc.

1.- En 1754, hace más de 250 años, y veintidós años antes que Adam Smith publicara *La Riqueza de las Naciones*, la Academia de Dijon lanzó una osada pregunta y ofreció un premio para quien se atreviera a responderla: ¿Cuál es el origen de la desigualdad entre los hombres? ¿Es acaso la consecuencia de una ley natural?

El filósofo francés Jean Jacques Rousseau se interesó por el tema y en respuesta escribió su obra *Sobre el Origen de la Desigualdad entre los Hombres*. En ella, Rousseau sostiene que la desigualdad social y política no es natural, que no deriva de una voluntad divina y que tampoco es una consecuencia de la desigualdad natural entre los hombres. Por el contrario, su origen es el resultado de la propiedad privada y de los abusos de aquellos que se apropian para sí de la riqueza del mundo y de los beneficios privados que derivan de esa apropiación. Ya en esa época, buscar respuestas a la desigualdad social era un tema central para las ciencias sociales. Y eso que en aquel tiempo la desigualdad social era mucho más reducida.

Es a partir de la industrialización que comienza a crearse una diferencia importante en los niveles de ingreso, cuya relación, a nivel de ingreso medio entre los países "pobres" y los países "ricos" alcanzaba a principios del siglo XX una proporción de 1 a 4, llegando a principios de este siglo a una proporción de 1 a 30.

Ahora sabemos que hay más de 3 mil millones de pobres en el mundo y que la mitad de ellos vive en la miseria. La medición de la desigualdad social nunca fue prioritaria a lo largo del siglo XX. Ni el Banco Mundial ni el Fondo Monetario Internacional mostraron interés en el tema. Este fenómeno, que se acrecienta con la actual crisis económica, muestra que la correlación de fuerzas es bastante más débil que la de 1929. Dato que constituye un freno a la hora de la reactivación.

No hace mucho que sabemos que la distribución de la riqueza es aún más desigual que la distribución de los ingresos. El 90% de la riqueza neta mundial está concentrado en Estados Unidos, Europa, Japón y Australia. Estados Unidos, con un 6% de la población mundial se ha quedado con un tercio de todo el ingreso del planeta (vía consumo), mientras la India, con el 15% de la población recibe el 1% del ingreso del mundo.



Se pueden mejorar los ingresos, pero ello frecuentemente no altera la distribución de la riqueza, haciendo que en definitiva la desigualdad sea cada vez más contrastada. Fuente ilustración: desobedienciayesperanza.wordpress.com

2.- En nuestra región, la desigualdad se mantiene en áreas muy sensibles como el acceso a la tierra, a la salud, a la educación, al financiamiento y a la tecnología, generando la persistencia de elevados índices de pobreza.

El caso de América Latina

Hay varias América Latina actualmente. Por una parte, una donde las cifras de desigualdad siguen estando entre las más elevadas, comparativamente, del globo. Allí, la pobreza tiene alta presencia y los beneficios del crecimiento llegan muy limitadamente a los sectores populares, porque las propias dinámicas de la desigualdad y el peso político de los poderosos hacen que ese beneficio se queden en los estratos más ricos.

Según lo muestra el *Informe sobre Desarrollo Humano del PNUD* del 2010, las cifras sobre el coeficiente Gini en algunos países desarrollados líderes en desarrollo económico y social vs. algunos de la región en el período 2000-2010 son marcadamente contrastantes.

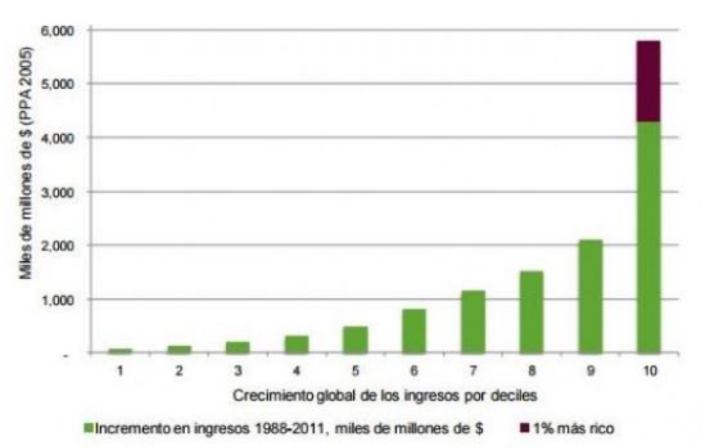
En Noruega, el coeficiente Gini era 25,8; en Holanda 30,9; en Canadá 32,6; en Suecia 25; en Dinamarca 24,7. En todos esos países, sus altos niveles de equidad han sido claves en sus logros.

En cambio, en Chile era de 52, en Panamá de 54,9; en México de 51,6; en Perú de 50,5; en Colombia de 58,5; en Honduras de 55,3; en Guatemala de 53,7. El Gini era el doble que los anteriores. La elevada inequidad causaba descontento y exclusión en esos países. Incluso en Chile, con sus avances económicos, encabezadas por los estudiantes dos millones de personas salieron a protestar a las calles en numerosas marchas en el 2011, reclamando por la inequidad en educación.

La dimensión más difundida de la desigualdad latinoamericana es la que se da en la distribución de los ingresos, pero no es la única, ni la más grave. La desigualdad se halla presente en todas las dimensiones centrales de la vida cotidiana de la región.

Otra de sus expresiones es la extrema concentración de un activo productivo fundamental como la tierra, que excluye del acceso a la misma a vastos sectores de la población rural.

Aquí la concentración es mucho peor que en los ingresos. El Gini de tierra de América Latina



Cuadro 1: Crecimiento acumulado de los ingresos mundiales que han ido a parar a cada decil entre 1988 y 2011: el 46b % del incremento total fue a parar a manos del 10% más rico.
Fuente: Informe de OXFAM, Cuatro gráficos que reflejan el "insoportable" aumento de la desigualdad en el mundo.

es mucho peor que el de cualquier otra región del mundo. Supera el 0,70.

Una dimensión clave de las desigualdades es el campo de la educación. Han habido progresos muy importantes en la región en áreas como alfabetización y matriculación en escuela primaria. La gran mayoría de los niños ingresan a la escuela, pero son muy altas las tasas de deserción y repetición. Ello genera bajos índices de escolaridad. Se examinó el funcionamiento de las desigualdades en esta área en el Suplemento X "¿Qué está pasando con la educación? Una cuestión clave".

La disparidad en años de escolaridad y en posesión de título de secundaria pesa muy fuertemente en las posibilidades futuras, pronunciando los circuitos de desigualdad. Como constata la CEPAL en un documento del año 2009: "Las deficiencias educativas condenan a los jóvenes al desempleo o a las ocupaciones informales, y a otras de baja productividad, reproduciéndose las trampas de transmisión intergeneracional de la pobreza".

A las desigualdades anteriores se suman las imperantes en el campo de la salud ya analizadas en el Suplemento VI "Salud Pública, el tema postergado", y otras altamente significativas.

Una de ellas es la operante en el área del acceso a crédito. Así, siendo las pequeñas y medianas empresas un factor decisivo en la creación de empleo en la región, las estimaciones indican que los 60 millones de pequeñas y medianas empresas existentes sólo reciben el 5 por ciento del crédito otorgado por las entidades financieras. Hay allí otra fuerte concentración.

Una nueva desigualdad es la del acceso a las tecnologías avanzadas. El número de personas que acceden a Internet está fuertemente concentrado en los estratos superiores. Se ha advertido permanentemente en la región sobre la silenciosa instalación de una amplia "brecha digital", y la generación de un amplio sector de "analfabetos cibernéticos".

Factores como la limitada conexión telefónica en los sectores más pobres y los costos significativos de adquirir computadoras dificultan que accedan a Internet los estratos de menores recursos y las pequeñas empresas. Sólo el 19 por ciento de la población tiene telefonía fija y sólo el 13 por ciento tiene una PC.

Las desigualdades tienen en América Latina expresiones pico en términos étnicos y de color. Se estima, así, que más del 80 por ciento de los 40 millones de indígenas de la región están en pobreza extrema. También son muy contrastantes las disparidades entre los indicadores básicos de la población blanca y la población afroamericana. A todo ello se suma, con avances, la subsistencia de significativas discriminaciones de género en el mercado de trabajo, hacia los discapacitados, y en relación con las edades mayores.

Todas las desigualdades mencionadas, y otras, interactúan a diario, reforzándose las unas a las otras.

Hay pobreza porque hay desigualdad

Pocos años atrás había en el establishment de economistas quienes defendían a capa y espada las "funcionalidades" de las desigualdades. Acostumbraban a señalar que contribuyen a acumular capitales en ciertos grupos, que luego los reinvertirán y acelerarán el crecimiento, o que son una etapa obligada del progreso.

Hoy, frente a sus evidentes disfuncionalidades, el consenso está girando fuertemente. El Banco Mundial ya reconocía en 2004: "La mayoría de los economistas (y otros cientistas sociales) considera ahora la desigualdad como un posible freno para el desarrollo".

Efectivamente, numerosas investigaciones dan cuenta de cuánto le están costando a la región estos niveles de desigualdad, y qué impacto profundo tienen en obstaculizar la posibilidad de un crecimiento sostenido.

Al analizar América Latina, se menciona con frecuencia que hay pobreza y que hay desigualdad. En realidad, las investigaciones evidencian una situación diferente. Hay pobreza porque hay desigualdad. Es un factor clave para entender por qué un continente con una dotación de recursos naturales privilegiada, y amplias posibilidades en todos los campos, tiene tan importantes porcentajes de pobreza.

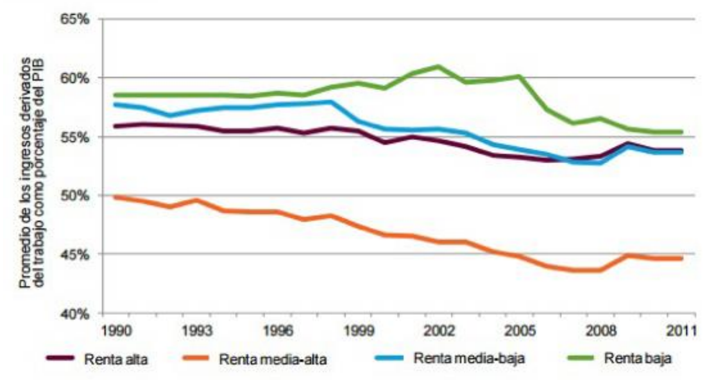
Según la CEPAL, la pobreza actual es superior a la de 1980 en términos absolutos. En 1980 había 136 millones de pobres. Actualmente hay 170 millones. Los progresos, especialmente en el Sur, han bajado el porcentaje, pero sigue siendo alto, casi el 30 por ciento.

En 2006 Vinod Thomas, director general del Grupo de Evaluación Independiente del Banco Mundial, planteaba: "Ha sido un concepto equivocado la idea de que se puede crecer primero y preocuparse por la distribución después".

3.- El uno por ciento más rico del planeta es ahora más rico que el resto de la humanidad combinada (el restante 99 por ciento) según al último Informe Oxfam. Según este informe, la concentración de la riqueza aumenta a pasos agigantados: mientras el año 2010, 388 personas tenían el equivalente al 50% de la riqueza total. Hoy, las 62 personas más ricas de la lista de Forbes tienen la misma riqueza que los 3.500 millones de personas más pobres. De acuerdo al estudio, la riqueza del 1 por ciento más rico aumentó en los últimos cinco años 44 por ciento a 1,76 billones de dólares, mientras que la riqueza de la mitad inferior cayó 41 por ciento, a 1 billón de dólares.

La organización utiliza estas estadísticas para argumentar que la creciente desigualdad supone una amenaza para la expansión económica y la cohesión social. Estos riesgos ya se han observado en países como EEUU, Grecia y España, y son los que siembran las tensiones en las calles de América Latina y el Medio Oriente. Oxfam advierte que los gobiernos deben tomar medidas para reducir la polarización, y uno de estos pasos es poner fin a los paraísos fiscales que ayudan a los más ricos a ocultar más de US$7,6 billones.

Las estadísticas de Oxfam se basan en los informes sobre la riqueza mundial entregadas anualmente por Credit Suisse, que tiene la ventaja de estimar el patrimonio de los principales impulsores de las grandes fortunas. En mayo pasado, la OCDE publicó un informe sobre la desigualdad en el mundo y aunque su metodología era totalmente diferente, la institución llegó a las mismas conclusiones que Oxfam: «Durante los últimos 30 años, las desigualdades de ingresos han aumentado en la mayoría de países de la OCDE, y a veces llegando a niveles históricos. El Coeficiente de Gini -una medida común de la desigualdad de ingresos que oscila entre 0 (total igualdad de ingresos) y 1 (cuando el total de ingresos va a una sola persona)- se ubica actualmente en un promedio de 0,315 en los países



Cuadro 2: Ingresos derivados del trabajo como porcentaje del PIB en distintos países, 1988-2011.
Fuente: Informe de OXFAM, Cuatro gráficos que reflejan el "insoportable" aumento de la desigualdad en el mundo.



de la OCDE, supera 0,4 en Estados Unidos y Turquía y llega a 0,5 en Chile y México». Mientras el 1 por ciento más rico ha aumentado su riqueza, el 40% más pobre se ha hecho más pobre.

Por eso el tema de la desigualdad, que ha comenzado a ser debatido intensamente desde la publicación del libro *El capital en el siglo XXI* de Thomas Piketty, es uno de los problemas centrales de la economía mundial, dado que cuestiona la cohesión social, la democracia e incluso el crecimiento y el desarrollo económico mundial.

En la raíz de esta brecha cada vez mayor, una de las principales razones de la concentración de la riqueza es el crecimiento de la rentabilidad del capital en detrimento de la rentabilidad del trabajo. En casi todos los países ricos y en muchos países en desarrollo, la proporción del ingreso nacional resultante para los trabajadores disminuyó. En otras palabras, los trabajadores están cosechando menos frutos del crecimiento económico. Por el contrario, los dueños del capital lo han visto en constante aumento en la forma de intereses, dividendos o utilidades bursátiles a un ritmo mayor que el crecimiento económico, dice Oxfam.

Los empleados y los trabajadores ya no están asociados con las ganancias de la innovación, la tecnología, el crecimiento, la productividad. Sus ingresos han caído muy por debajo de la expansión de los últimos treinta años. Las cifras citadas por Oxfam son impresionantes: entre 1988 y 2011, el 10% más rico del mundo captó el 46% del crecimiento de los ingresos, mientras que el 10% más pobre sólo el 0,6%.

La crisis acentúa la brecha

Esta brecha ha sido acentuada por la crisis. Mientras los más pobres han pagado dramáticamente las consecuencias de la crisis financiera, los miles de millones inyectados por los bancos centrales para impulsar la máquina económica han terminado beneficiando a los más ricos. El sector financiero ha sido el principal beneficiario de ese derroche de dinero de los bancos centrales y uno de cada cinco multimillonarios está relacionado con este sector.

Asimismo, los presidentes y directivos de las grandes corporaciones también participan activamente en el sistema y se otorgan salarios excesivos, sin comparación con el resto de los empleados. Las diferencias pueden ser de hasta 300 o 400 veces, dentro del mismo grupo. La prensa británica ha destacado este hecho señalando que en apenas 22 horas, los propietarios y directivos de las empresas más grandes ganan el salario promedio anual de un empleado de la compañía.

Este 1% es un mundo aparte. De acuerdo a Oxfam existe toda una gran red de abogados y administradores que se organiza en torno a ellos para ayudarles a reciclar fortunas en paraísos fiscales y evitar todo tipo de impuestos. Según las estimaciones del economista Gabriel Zucman, 7,6 billones de dólares se guardan en cuentas de los paraísos fiscales. Oxfam cree que es urgente poner fin a estos paraísos fiscales y terminar con la evasión de impuestos.

La concentración del poder económico sólo ha servido a los intereses de una minoría creando un círculo vicioso que perpetúa y refuerza el control de los mercados y recursos económicos por una élite a costa de la inmensa mayoría. Oxfam denuncia que toda la actividad económica del mundo parece estar al servicio del 1 por ciento más rico. Y esto se hace evidente al constatar la corrupción entre gobiernos y empresas y los estrechos vínculos existentes entre el poder económico y el poder político.

Se habla de las desigualdades económicas apuntando a los ricos y se olvida la pobreza. Y la pobreza y la desigualdad están inextricablemente vinculadas. No se puede superar la pobreza sin mejorar la desigualdad. Y esto también ha sido potenciado por la crisis. El desempleo o el empleo precario dejan a muchos sin la posibilidad de escapar de la pobreza. Según Oxfam, entre 2007 y 2011, la tasa de pobreza se incrementó en más de un punto porcentual en los países de la OCDE, hasta situarse en el 9,4 por ciento. En Grecia aumentó más del doble y llegó a 27%, seguida de España donde alcanzó el 18 por ciento. La precariedad, el desempleo y la pobreza es un círculo vicioso que termina negando oportunidades a las generaciones futuras. Por eso que el tema es apremiante y sorprende que nada se haga para revertirlo.

Todas las principales organizaciones internacionales - OCDE, FMI, Banco Mundial - coinciden en que el aumento de la desigualdad ha llegado a un punto insostenible. Tan insostenible que se vuelve contraproductivo en términos económicos. Sin embargo, pese a que todos parecen estar a favor de una mejor redistribución de la renta, año tras año las cifras son más escandalosas y la acumulación y concentración de la riqueza continúa. Nada cambia. La miseria y la pobreza siguen creciendo ante la impávida mirada de quienes defienden a los dueños del mundo.

4.- En lo que respecta a Bolivia se dispone de la siguiente información:

La representante de las Naciones Unidas en Bolivia manifestó: Bolivia necesita más de 5 años para superar índices de pobreza y desigualdad.

De acuerdo al 6º informe nacional sobre desarrollo humano en Bolivia, se establece que seis de cada diez bolivianos viven en la pobreza y tres de cada diez viven en la extrema pobreza, lo cual retrata a una sociedad boliviana profundamente desigual, pese a los grandes avances logrados estos últimos años en materia social y de democratización del sistema político.

«Se deben ajustar todas las políticas públicas para garantizar de manera universal las condiciones mínimas para una vida digna donde todos tenga acceso a una educación de calidad y a un sistema de salud adecuado, se deben respetar los derechos laborales, un trabajo estable y bien remunerado, para que exista una convivencia sin discriminación promoviendo el respeto la tolerancia y el cariño», dijo Yoriko Yasukawa a la agencia ANF.

«Estas enormes brechas que vemos hoy en día, el hecho de que seis de cada diez personas vivan en la pobreza, tres de cada diez en la extrema pobreza, incluso en los campos de educación y salud, son problemas que se viene acumulando desde hace décadas y no es algo que se vaya a resolver en cinco años», manifestó.

Bolivia ha avanzado en la construcción de una sociedad con mayor igualdad. En los últimos años la esperanza de vida aumentó de 45 a 60 años y la tasa de alfabetización de 63 a 91 por ciento. En el ámbito de la participación política, seis de cada 10 ciudadanos indígenas y las mujeres tienen mayor posibilidad de ejercer cargos públicos.

En cuanto a la educación, la escolaridad en el área rural es de cinco años, mientras en áreas urbanas alcanza a los 10 años. Persiste una desigual distribución del ingreso que se mantuvo en los últimos cuarenta años, «que es una de las más extremas de América Latina»: en Bolivia, el 20 por ciento más rico de la población concentra 60 por ciento del ingreso, mientras que el 20 por ciento más pobre acumula el dos por ciento. La Paz, ANF. 09/11/2010

Como se verá el tema tiene para mucho debate dependiendo sobre todo desde el punto de vista político- económico. Las conclusiones se dejan a criterio de los estimados lectores.

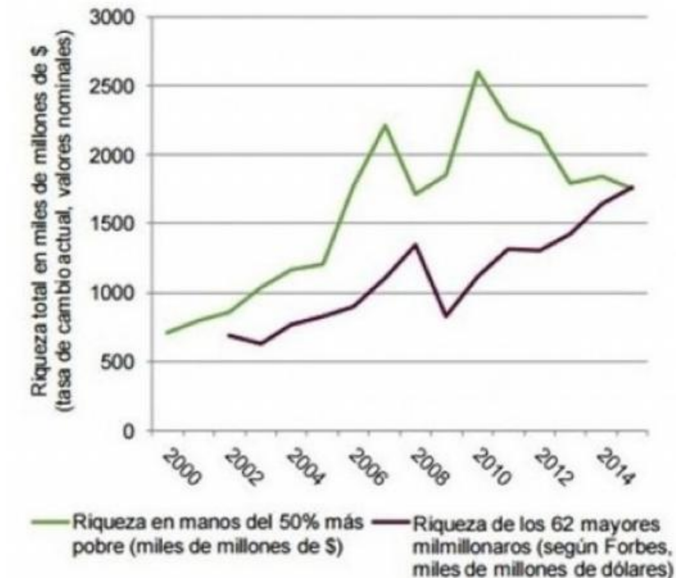
Fuentes:

http://www.elb

logsalmon.com/curiosidades/los-origenes-de-la-desigualdad

América latina; más desigualdad, más pobreza; Bernardo Kliksberg Marco Antonio Moreno@mapsinger

http://eju.tv/2010/11/onu-bolivia-necesita-ms-de-5-aos-para-superar-ndices-de-pobreza-y-desigualdad/



Cuadro 3: La fortuna de las 62 personas más ricas del mundo sigue aumentando, mientras que la que se encuentra en manos de la mitad más pobre de la población se ha estancado.

Fuente: Informe de OXFAM, Cuatro gráficos que reflejan el "insoportable" aumento de la desigualdad en el mundo.



Una crítica a la «ideología kolla»:

Bolivia en el gineceo: Un mito aplicado a nuestra realidad

Juan Luis Gutierrez Dalence*

El filósofo Javier Goma Lanzón, en su ensayo *Aquiles en el Gineceo*[1], cuenta que Aquiles —el héroe de la guerra de Troya, hijo de los dioses, pero mortal en su tobillo— en su juventud vivía escondido en un gineceo, es decir, un el órgano reproductor femenino de una planta, rodeado de doncellas, vestido como ellas, entre telas, "dedicado a sus inocentes pasatiempos, sin personalidad definida, sin hazañas, en una ociosi dad irresponsable, huyendo de su destino heroico… era inmortal". En cierto momento el oráculo de Delfos, aquel que predecía el futuro, dijo a Aquiles que si decidía ir a la guerra de Troya, allá en el mundo mortal, ahí moriría. Como cuenta el relato de Homero, Aquiles decidió ir a la guerra, y por su propia voluntad, sabiendo que caería en el campo de batalla, estuvo ahí.

Goma Lanzón se pregunta por qué Aquiles, sabiendo que moriría en Troya, prefirió ir a la guerra en vez de quedarse inmortal en el gineceo. La interpretación del filósofo sobre el mito indica: para Aquiles ir a la guerra significó "salir del anonimato entrando en la vida pública, ganarse la vida con su esfuerzo, prestar un servicio a la comunidad de los griegos (a los que con su participación garantizaba la victoria), obtener el título del mejor de los aqueos que le proporcionaba una identidad social, y en último término, pero por encima de todo, ser simplemente Aquiles, un ejemplo de lo humano".

Salir del gineceo y de la sensación de inmortalidad, propia de una infancia segura y de la adolescencia, se convierte en la entrada en la madurez al mundo de la polis, en la entrada al espacio de la economía productiva donde "todo es intercambiable y sustituible, incluido el propio yo"[2]. Esta experiencia de la mortalidad de uno mismo en la ciudad —la polis—, en el espacio público, se constituye en una experiencia universal, pues, más allá del carácter productivo del intercambio económico de la polis, es una "experiencia de vida" arraigada en una experiencia esencialmente política, y como tal, una experiencia de la *vida en común*.

Saber que no solamente producimos, sino que *producimos en conjunto, digamos en una comunidad*, la cual nos enterrará con sus ritos, bajo un nombre que nos designará ante esa misma comunidad, es un hecho esencial para saber que *estamos entre otros seres*, que producimos algo entre ellos de alguna manera. Por lo que el valor político, limitado y mortal, de las acciones económicas es la capacidad de representar de manera sensible *una vivencia entre los humanos*, que cuestiona de entrada la repetitiva maquinaria de la refundación del poder basada en la inmortalidad supra-individual de la productividad, en la sensación cómoda del gineceo, o en términos actuales: en el banal consumo de lo cotidiano.



Salir del gineceo para cualquier cultura o civilización significa dejar el confort del resguardo mítico y enfrentar, con sus particularidades, los desafíos de lo real y concreto . Fuentes ilustración: elpais.com,historiadelperu.carpetapedagogica.com

Apuntes sobre la obra de Marx y la política

Al contrario de lo que propugnan los exegetas del marxismo, entre algunos pensadores de la tradición filosófica occidental deseo rescatar la obra de Marx como la que develó la cualidad universal de la política por encima de la economía. Para Marx[3] la economía era solo la demostración de los niveles de alienación que sufre la realidad en nombre de la necesidad material, y la política era más bien un hecho fundamental, es decir, un hecho ontológico, el cual sustenta "la realidad".

Al realizar sus primeros estudios sobre la propiedad privada, Marx sospechaba que la realización de la misma a través del Estado solo justificaba la existencia de este último[4], sobreponiendo la abstracción de sus normas a la realidad de las relaciones productivas, por lo que la realidad de la convivencia política entre los seres humanos —el objetivo del Estado, la politica— era enajenada en nombre de las leyes que reproducían un espacio no político —la propiedad privada dictada por la normas del mayorazgo o El estado hereditario—, es decir, dichas leyes reproducían al Estado como un ente económico, y no político, siendo su fin ser político.

A Marx le interesaba que se cumpla el programa político del fin de las mediaciones, le interesaba saber cómo llegar a vivir en una comunidad política auténticamente humana sin que intermedie las abstracciones monopólicas del Estado o del mercado; para eso buscó explicar la alienación de los procesos económicos, no para producir un nuevo sistema, sino para que los seres humanos dejen la productividad por la libre creación, revolucionen la relaciones funcionales por las relaciones espontáneas, es decir: creen otro mundo.

La vivencia de la comunidad política, de los problemas comunes, de la convivencia con otros seres, se funda en la experiencia del individuo que se enfrenta a las mediaciones de la productividad laboral, la abstracción teórica, la objetividad cientificista, y enajena de esa forma su mortalidad en nombre de entes imaginados por la dinámica del poder y el capital, que prometen la eternidad, el desarrollo permanente y el ascenso social perenne.

Cuando Marx estudia "la realidad" como categoría filosófica, encuentra en el funcionamiento de una fabrica[5] la experiencia de vida en común de los seres humanos explotados, y más que un trabajo de econometría —que encaminaría una teoría económica, que evidentemente existe— funda la crítica filosófica desde una *apreciación de la vida, desde una nueva valoración*, y supera así cualquier programa económico de desarrollo. La plusvalía es una problemática sobre el valor de los objetos, antes que una explicación sobre la distribución de la riqueza, y sobre cómo conocer ese tipo de ser: el objeto escindido del sujeto; es decir, cómo asir algo que cae en el universo desde la mano del ser humano, cómo encontrar su existencia, dónde está, cómo la percibimos, en qué medida es real, cúal es su poder. El ser humano, sus objetos, y otros seres humanos: el nuevo campo de la política, su realidad.

Entonces, "la realidad" es una categoría estética/política de la vida, la forma en que la vida se representa de manera sensible, desde una perspectiva-valorativa-subjetiva. Marx se encaminó en una

---

* Juan Luis Gutierrez Dalenc estudió ciencia política y filosofía.



reflexión radical sobre la condición del mundo, inaugurada por Kant y la filosofía moderna que plantea problemas en torno a la posibilidad de una verdad objetiva sobre el conocimiento de la vida, sobre el sustento trascendental que encaminaría el paso de la razón del sujeto hacia su exterioridad, que, al no encontrar un asidero sustancial para la reflexión de la razón pura (la matemática), giraría su interés en la condición práctica de la vida, en su hechura cotidiana basada en relaciones de valor, que en última instancia se sustentan en la valoración ética y estética.

Luego, siguiendo a Hegel continuará con la identificación del único escenario previo a cualquier reflexión valorativa: el desarrollo histórico, que determinaría ciertas tendencias en el proceso de alienación del ser y fragmentaría los procesos del conocimiento mediante las *superestructuras ideológicas*, o lo que posteriormente Foucoult llamó *epistemes* como formas de ver el mundo, definidas por la misma historia local/material.

Sistemas y procesos ideológicos en Bolivia[6]

Según Luis H Antezana, el proceso ideológico político en Bolivia ha sido ocupado por un espectro de intersecciones semánticas que combinan los extremos del nacionalismo y la revolución, generando una episteme política que abarca del extremismo de derecha al de izquierda, con una serie de mecanismos discursivos que encaminan y manejan cualquier proyecto que pretenda ocupar el núcleo del Estado. Más que una ideología política, que desarrolla un proyecto, un programa y un análisis social, el *Nacionalismo Revolucionario*, a la manera del arco de una herradura, es el campo ideológico del poder, es un operador ideológico[7] para la toma del Estado y su detentación.

La capacidad de este operador ideológico es que cualquier élite de turno que quiera proyectarse hacia la ocupación del Estado puede pivotear entre el espectro del nacionalismo y/o la revolución sin entrar en una contradicción y ejercer periodos de manejo del poder moviéndose entre ambas tendencias, según lo requieran sus necesidades. Por otra parte, este operador ideológico del poder tendría la capacidad de caracterizar "lo real" al producir ciertos "objetos sociales": el campesinado, la clase obrera, el pueblo, la burguesía nacional, el imperialismo, los universitarios. Es decir, en Bolivia el poder está en disputa cuando aparecen esto "objetos sociales", los cuales dan sentido a la discursividad de ciertas elites.

Los proyectos de poder en disputa pueden recurrir a este espectro ideológico, pero acceden al poder real del Estado en la medida que identifican dónde está el excedente de la sociedad, es decir: "si el lenguaje ideológico se articula con el lenguaje de las mercancías"[8]. Por ejemplo, para el período minero, la intersección entre la ideología de poder y el excedente de las mercancias estaba preparada en el potencial minero de las oligarquías, "el ejercicio de poder transita de los gabinetes asociados a la gran minería, a las dependencias del Palacio Quemado"[9].

El analisis de Antezana logra visibilizar las condiciones anteriores a cualquier ejercicio ideologico durante la segunda mitad del siglo XX que posiblemente acompaña los periodos en que está en disputa el destino del gasto social, existente en todas las culturas y sociedades. Otro deberá ser el análisis del fin del liberalismo y su resurgimiento en neoliberalismo. Lo más importante es destacar que la descripción del espectro ideológico del poder fundando por el nacionalismo revolucionario hoy abraza todavía las tendencias que se presentan como externas a dicha matriz, como por ejemplo el katarismo y su vertiente actual la ideología kolla.

Una mirada crítica a la ideología kolla III[10]

¿Qué sucede cuando dos civilizaciones colisionan en el tiempo y el espacio?, preguntaba el intelectual aymara Fernando Untoja en una clase destinada al katarismo en la facultad de humanidades de la UMSA, ¿se mezclan?, ¿se extinguen mutuamente? ¿se sobreponen? ¿una supera a otra?, ¿cómo? ¿Por qué?

Rene Zavaleta, uno de los intelectuales más importante del Nacionalismo Revolucionario y del marxismo crítico, desarrolló una imagen para comprenden cómo son estas sociedades en colisión: atrasadas en el contexto del capitalismo internacional, colonizadas en el proceso histórico occidental. Si pensamos la sociedad en términos topológicos y sacamos una muestra que corta verticalmente todos sus estratos geológicos, podemos apreciar que éstas sociedades, en un mismo momento tienen diversas capas; es decir, en el mismo momento histórico existen unos estratos más antiguos en sus formas y modos, que otros, y al mismo tiempo existen otros estratos más actuales o "futuros" que los anteriores. En el mismo tiempo y lugar conviven las formas y modos del capitalismo financiero más actual, con el capitalismo mercantil de mercaderes y con arados precolombinos. Son sociedades abigarradas.

Y ¿Cómo se puede conocer este tipo de sociedades?, Zavaleta señala que en este tipo de sociedades sólo es posible el autoconocimiento de ellas mismas, dado en periodos de crisis. No es posible un ejercicio intelectual que copie teorías hechas para otras sociedades. "Tarde o temprano cada sociedad aprende que conocerse es ya casi vencer, lo primero es desearse a sí misma, es autodeterminarse". Estas capas tectónicas, ancladas en sus propios tiempos, petrificadas por la sobreposicion de otras capas encima y debajo, solo pueden mostrarse como son, tal cual son, como sociedades abigarradas, cuando una crisis resquebraja los estratos que se sostienen mutuamente y se ocultan entre sí, de lo cual emerge y se hunde espacios y tiempos no vistos antes. Un ejercicio de *bovarismo intelectual*, que quiera acomodar una teoría que no ve todos los anclajes de estas sociedades, solo es un estrato más dentro de las capas tectónicas. Lo único que posibilita el conocimiento de estas sociedades, su autoconocimiento, es la movilización social, la politización.

Untoja describe hoy la sociedad boliviana actualizando en parte —y seguramente sin la intención— la visión de Zavaleta. Para la *ideología kolla* los estratos se presentan como lógicas económicas en yuxtaposición y colisión, las cuales en la sociedad boliviana son esencialmente tres: la lógica del ayllu, la lógica feudal y la lógica del capital. Describir la sociedad basado en lógicas, es decir, en aspectos esenciales, inmutables con el paso de la historia nos remite a un carácter metafísico, que podemos entenderlo dentro de una justificación ideológica por crear una identidad nacional, la de la nación Kolla; pero a diferencia de Zavaleta quien propugna la necesidad de politización permanente en estas sociedades, Untoja considera que la forma de conocerlas es mediante la economía.

El ejercicio ideológico de la identidad Kolla produce algunos objetos sociales, o mejor dicho: objetos económicos: los *kamiris* o los mercaderes. En ese sentido, el paso del poder real de los kamiris al Estado, es una descripción de procesos económicos de movilización, que en última instancia sumarán adeptos a la causa de una élite que tome el Estado y lo ejerza bajo los principios del control del capitalismo actual. Para lo cual, el propio Estado debería imbuirse de una armonía "lógica", en sus formas y modos, es decir, en términos de la ideología kolla, debería terminar de colisionar las lógicas/estratos del ayllu con el capitalismo. La ideología kolla produciría además el objeto económico de la eficiencia, la alta competitividad, la explotación positiva, y la descripción del Estado como una maquina económica fría y sin juicio moral. Esto supone que para la ideología kolla el Estado sería un incoveniente por su intervención en la definición de lo "justo", pues la energía apelada como sustancia del ayllu y el capitalismo no podrían valorar cuestiones ligadas a lo ético o lo estético, sino solo se engranarían por su afinidad de acumulación y producción de valor mercantil.

La ideología kolla no contempla un proyecto político, pues prevalece bajo una visión economicista que responde al extremo derecho del espectro ideológico del nacionalismo revolucionario, al operador ideológico —nacionalista— del poder en Bolivia. Sus planteamientos solo actualizarían los problemas locales con el contexto del capitalismo actual bajo la justificación de una competitividad o rivalidad positiva, y más aún, una explotación positiva, lo que en su momento intentó el indigenismo con la discriminación positiva: una especie de rol eficiente para el diferente. No contempla un proyecto político porque supone una sociedad fracturada en permanente escisión, sin posibilidad de encuentro para la convivencia. La fascinación con que el indigenismo hoy mira los estudios de economía popular, pues supone una actualización de su matriz ideológica de izquierda en un viraje hacia la derecha, es la misma fascinación de la mirada kolla sobre los kamiris; ambas ideologías describen la realidad económica de un proceso de especialización dictado por el capitalismo con el matiz de las identidades productivistas, eficientes y "auténticas".

Interludio

En el 2086 Bolivia ya no existe, las fronteras con Chile y Perú han sido removidas por un grupo de mujeres kollas anarco-feministas que han encabezado una rebelión durante muchas generaciones logrando reconstituir el Qullasuyu Marka. Europa y Estados Unidos (el Occidente) está en decadencia, pero aún controlan nuevos territorios por su vocación imperial; los imperios Chino y Japonés se han expandido y se disputan con los occidentales rutas de colonización del espacio; la cultura árabe y la judía siguen en constante movilidad por rutas nuevas, mientras Africa una vez más ha sido saqueada, pese a que esta vez tenía un satélite entero a su disposición. La civilización andina ha renacido de la mano del QullasuyuMarka, controla rutas de contrabando y se establece en la ex Bolivia como una zona liberada, sus pobladoras hablan una mezcla de espanglish con aymara y quecha, además entienden el francés y otros idiomas, suelen recordar a sus ancestros y siente con nostalgia las raíces de su tierra, dominan con facilidad la tecnología pirateando programas informáticos y manejan las relaciones comerciales con audacia y de forma intrépida. Queda la humanidad, en el futuro, con sus ex-

Continúa en la página 16



Debate:

Crítica de la presentación del libro «El Katarismo»

José Luis Saavedra*

El pasado 28 de julio se llevó a cabo la presentación del libro *El Katarismo* de Javier Hurtado[1], como parte de la Biblioteca del Bicentenario, prohijada por la Vicepresidencia del Estado Plurinacional, en el Auditórium del Banco Central de Bolivia. La obra es la número 157 de la colección de los 200 libros más importantes de Bolivia.

Sin duda un evento de singular importante por la propia significación política y cultural del libro *El Katarismo*. Sin embargo, en ese acto han predominado las improvisaciones y los prejuicios, empezando por la muy llamativa ausencia, en realidad relegamiento y proscripción en dicha presentación de los líderes y militantes kataristas, quienes deberían haber estado, por derecho propio, en la testera del Auditórium. Más aún, deberían haber sido ellos los comentaristas.

La mayor contrariedad de y en la presentación del libro ha sido la generada precisamente por los comentarios de esa obra, a cargo de Esteban Ticona y Álvaro García, cuyas glosas han sido extremadamente bajas. Sobre Esteban Ticona no hay mucho que decir, salvo que es un cronista de salón al servicio de la escribanía del poder dominante, sin compromiso alguno con el movimiento katarista, mucho menos con la militancia política katarista.

Sobre Álvaro García, no dejamos de tener muy en cuenta el apotegma de su ex, la Raquel, quien, muy encolerizada, se preguntaba hace poco: "¿De veras tenemos que hablar de lo que dice el Álvaro?, ¿de veras sigue siendo relevante?", por supuesto que no. El Álvaro como individuo, no tiene relevancia y/o notabilidad alguna. Pero, estamos ante el Vicepresidente, por cuya razón su discurso adquiere un indudable efecto de poder. Es por esta y sólo por esta razón que, en este artículo, vamos a considerar el discurso del Álvaro.



Se presentó un libro sobre el katarismo sin dar la palabra a los kataristas. En la presentación de ese libro, la protesta de algunos asistentes. Foto proporcionada por el autor del artículo.

1. ¿El Katarismo en función del MASismo?

Una primera y reiterada insinuación del Álvaro en la presentación del libro *El Katarismo* es que éste abríase forjado, desde su propio origen (a fines de la década del sesenta), para que el MAS llegase al poder. Él empezó hablando, desahogadamente, de cómo el MAS "llega al poder", de cómo "*se vuelve poder*, en los años 2006 para adelante" y obviamente, de estar, ahora, en nombre de un supuesto movimiento indígena originario campesino, "a cargo el Estado boliviano". Así, el katarismo no sería sino "la raíz (…) de lo que luego (sic) se va a manifestar décadas después".

En el párrafo precedente hay una compleja serie de enredos expresados por Álvaro (como ya es rutina en él). Veamos, rápidamente los más importantes. Para comenzar, es obvio que el katarismo no tiene ninguna, absolutamente ninguna relación (ni teórica, ni política) con el MASismo, tanto que cuando se funda el katarismo, allá por el mes de enero del año 1969 en Antipampa (La Paz, Aroma, Sica Sica), no había ni la más remota idea del MASismo, mal podrían haber pensado (si quiera pensado) los líderes kataristas que estarían trabajando para que el MAS llegase al poder. El katarismo surgió de manera libre, autónoma e independiente.

Otra falacia muy común en Álvaro es atribuirse, ladinamente, la representación del llamado movimiento indígena originario campesino o, peor aún, que el MAS sería la representación de dicho movimiento y, más grave todavía, que el gobierno del presidente Evo sería el de los indígena originario campesinos. Otra vez, sólo para emprender el debate, ¿cuántos indígena originario campesinos están en los Órganos Ejecutivo, Legislativo y/o Judicial? Si hay algún indígena, como el David, es por puro llunk'erio con el jefazo. No es, pues, ni puede ser la presentación orgánica del pueblo aymara o quechua. En realidad, ninguno de los 36 PyNIOC tiene participación decisoria, con capacidad de decisión, en las estructuras de poder.

Si bien hay mucho que decir sobre el evidente carácter moderno colonial y radicalmente anti indígena del gobierno del MAS, por razones de espacio me limito a referir a la lectura de mi libro *El MAS abraza el modelo capitalista* (Cochabamba, Awqa, 2015) y lanzar una pregunta esencial: ¿por qué, si el actual gobierno es indígena, asume una política extractivista (minera e hidrocarburífera), atentando flagrantemente contra los derechos de la Madre Tierra, las territorialidades y la vida misma de los pueblos y comunidades andinas y amazónicas?

En relación con los pueblos indígenas, el gobierno del presidente Evo juega a dos bandas: la primera consiste en comprar ladinamente las conciencias de los dirigentes IOC y cooptarlos con una serie de prebendas ignominiosas y humillantes, como es el vergonzoso caso de la mega corrupción en el Fondo indígena. Y cuando no los puede comprar, es decir cuando se topa con dirigentes –varones y mujeres- honestos, dignos y conscientes, simple y llanamente procede a violentarles y a reprimirles sangrientamente: recordemos los casos de Caranavi, Chaparina y sobre todo Takovo Mora. ¿Es esta política de brutal represión y violenta vulneración de derechos la que corresponde a un gobierno indígena?

Estas políticas del gobierno del presidente Evo,coloniales, colonialistas y radicalmente anti indígenas no corresponden definitivamente para nada al programa socioeconómico y político del katarismo, mucho menos al proyecto histórico del movimiento katarista, cuyo ideario teórico y político apunta a la emancipación y liberación de los pueblos oprimidos y clases explo-

* Es intelectual quechua, antiguo militante katarista y actual docente universitario.



tadas. Ergo, afirmar, como lo hace el Álvaro, que el katarismo es "la raíz" del MASismo es simple y llanamente una vil mentira.

2. Incongruencias entre el katarismo y la izquierda q'ara

En relación con los tratos entre el katarismo y la izquierda blanco-mestiza los desvaríos del Álvaro son múltiples, tanto que en el evento de la presentación del libro *El katarismo* se concentró en narrarnos su propio cuento político e ideológico, de cuando él (jovencito) "comienza –dice- a despertar a la vida política" (qué interés puede tener saber cómo se inicia en la política un triste "estudiante de colegio" o a quién podría interesarle un historial tan anodino) y lo hace en términos demagógicamente grandilocuentes, sobre todo cuando refiere que: "Para los militantes políticos de entonces, adolescentes en mi caso, en los años setenta y éramos de la ciudad, habíamos sido educados en el mito del movimiento obrero", en "esa mitología de la que venimos todos (¿?)". ¡Wow! ¡Estamos ante un súper chango revolucionario!

Veamos con un poco más de detalle, ¿tiene alguna credibilidad el Álvaro yuqalla "militante político"?, él habla de "las personas que estábamos, teníamos 15 (años), militantes", ¿de o en qué partido político?, o ¿era miembro de algún movimiento sindical u obrero?, ¿alguien se imagina al Álvaro trabajando como obrero en una fábrica o en un centro minero?, no aguantaría ni un día (me da risa estas ínfulas del Álvaro "militante", a ver). Sería igualmente una cojudez creer que el Álvaro habría sido "educado en el mito del movimiento obrero". Por donde se mire, es pues falaz esta autoatribución obrerista. Para iniciar, sólo para iniciar el debate, salvo un par de años que el Álvaro vive con su viejo, Raúl García Suarez (un militar de tendencia falangista), en La Paz ("vivíamos aquí, en la ciudad de La Paz"), durante toda su infancia y su adolescencia el Álvaro es "educado" por su madre, doña Mary Linera, perteneciente a una preponderante familia de la oligarquía cochabambina, tanto que el abuelo de Álvaro era españolísimo, Linera de Calatrava. ¿De dónde entonces su "educación" y/o militancia obrerista? Es pues obvio que el Álvaro nos toma por cretinos.

Luego, el Álvaro se detiene a narrar, como si hubiera participado (cuando a lo más tiene un conocimiento libresco), el histórico bloqueo nacional de caminos de 1979 (no dice que fue impulsado bajo la égida del movimiento katarista, menos que el líder de dicha movilización fue el gran dirigente katarista Jenaro Flores; en cambio fantasea con las supuestas discrepancias entre los obreros y los -que el Álvaro llama- indígenas) y refiere un (imaginario) evento de incomunicación entre izquierdistas y kataristas, en el que aquellos habrían hablado en castellano y éstos en aymara: "unos hablaban en castellano y otros respondían en aymara". Es chistosa la imaginación del Álvaro, cuando todos sabemos que el aymara es en general bilingüe. El Álvaro habla de lo que, al parecer, habría visto en *La Nación Clandestina*[2] (1989), película de Jorge Sanjinés , donde se ve a un militante de izquierda que escapa de la represión, desesperado por comunicarse con los aymara y es patente (yo diría patético) que no lo logra porque el izquierdista, al igual que todos los izquierdistas blanco-mestizos, incluido el Álvaro[3], es absolutamente ignorante del idioma aymara. En general, los izquierdistas operan con mentalidad profundamente eurocéntrica y por tanto moderno-coloniales y racistas.

Si bien podemos conceder que hay incomunicación entre izquierdistas y kataristas, no es en los términos que plantea el Álvaro (extremadamente simplista y simplificador), quien la reduce a una cuestión meramente lingüística, es decir a un asunto de lengua o idioma, "unos hablando en castellano y otros respondiendo en aymara", si así fuere la resolución sería sencillísima, bastaría con implementar un cursillo de educación bilingüe. La incomunicación entre izquierdistas y kataristas entraña una problemática mucho más compleja, como la profunda contradicción (no tensiones) no sólo de carácter lingüístico, sino también y fundamentalmente de carácter político, cultural y civilizatorio.

No obstante, el Álvaro desconoce atravesadamente los históricos procesos de articulación estratégica de las heroicas luchas mineras y campesinas (más allá de las meras discusiones ideológicas) en contra de las dictaduras militares (Banzer Suárez, Natusch Busch y García Mesa). Al parecer no ha leído el libro *El Katarismo*, por cuanto es en este libro que se describe, con bastante detalle (por ejemplo en el histórico congreso minero de Coro Coro en junio de 1976), cómo en todo el proceso de la resistencia antifascista, los trabajadores mineros (articulados en y por la FSTMB) y los campesinos (articulados en y por la CNTCB-TK, luego CSUTCB), ambos afiliados a la gloriosa Central Obrera Boliviana, aunaron: unificaron y hermanaron los levantamientos y las rebeliones para derrotar y vencer a los regímenes dictatoriales[4].

3. Contrapunteo indianista katarista

Al intentar tratar esta temática el Álvaro se mete en honduras y apenas atina a repetir (no a pensar) algunos lugares comunes de la historiografía oficial (definitivamente su quantum de lecturas es muy deficiente), sobre todo cuando intenta contraponer lo que él, ladinamente, llama "dos tendencias, dos fuerzas", el indianismo y el katarismo, "se trata –dirá- de dos tendencias al interior del movimiento indígena originario campesino"[5]. Y sobre ello va a expresar una serie de sandeces, tales como que "esta tendencia (indianista) de gran fortaleza intelectual, pero sin base social, es decir no arraigado (sic) en la estructura organizativa de la sociedad" (de qué sociedad). Y sobre el katarismo, dirá "que tenía un vínculo más práctico y a veces sometido a la lógica de la izquierda tradicional de pactos y de acuerdos, pero (sic) de manera subordinada en esos partidos políticos". ¡Increíble cómo pueden caber tantas estupideces en tan pocas líneas!

Aquí podríamos explayarnos ampliamente explicando las especificidades del indianismo y el katarismo (un campo extraordinariamente rico tanto en términos teóricos como políticos e incluso epistemológicos), pero no es asunto que competa a escribidores *misti q'aras*, sino a los propios militantes y líderes indianistas y kataristas (no vamos a permitir que sean los otros los que piensen por nosotros)[6], son además cuestiones internas, intrínsecas, y no hay por qué hacerlas públicas. Además que no tiene sentido explicarle al Álvaro tales sutilezas y sofisticaciones teóricas y políticas, sencillamente no las va a entender, su origen de clase oligárquico le genera un profundo *ch'enqo* epistémico.

Estos extravíos ideológicos del Álvaro nos demuestran que no ha leído el libro *El Katarismo*, pues los prejuicios racistas que profiere impunemente sobre el indianismo y el katarismo no expresan (ni remotamente) el análisis, ni la interpretación de Javier Hurtado, quien es muy cuidadoso (por las propias necesidades de articular las luchas de resistencia) con las diferenciaciones ideológicas (ciertamente pequeñas frente al desafío de las dictaduras militares). Personalmente, insto a los lectores de *Pukara* revisar diligentemente el libro en cuestión para ver cómo y en qué términos, sobre todo durante la década del setenta, los indianistas y sobre todo los kataristas plantean sus posiciones autónomas (imponiendo el orgullo y la altivez aymara) y también sus alianzas (más o menos) coyunturales con los partidos de izquierda (en este campo el libro en cuestión es muy rico, como por ejemplo en el relato de la ruptura con la UDP). Igualmente, para ver cómo los kataristas e indianistas luchan conjuntamente en contra de los regímenes dictatoriales (detentados por los militares) hasta la derrota y capitulación de los mismos, a costa de muchas vidas.

En todo caso, para ir terminando, ya me cansé de las majaderías del Álvaro, conviene decir que los indianistas y kataristas, esencialmente compartimos un mismo origen: milenario (preexistente al Estado boliviano) y la lucha radicalmente anticolonial (sustentados en y por la memoria política del Inca Tupaj Amaru y también de Tupaj Katari y Bartolina Sisa). Asimismo compartimos la visión del presente, en el que aún vivimos (desde hace 500 años) bajo la explotación y opresión del sistema de dominación moderno colonial y capitalista. Compartimos también el horizonte teórico y político de emancipación y liberación de los pueblos y naciones andinas y amazónicas. Y esto es y va a ser así en el complejo devenir del *Pachakuti*.

A modo de síntesis, conviene reafirmar la importancia teórica y política del libro *El Katarismo* y por tanto de su lectura, que es altamente recomendable, pero no para inferir los desenlaces que el Álvaro torpemente deduce (al parecer sin haber leído el libro) sino para volver a impulsar las luchas radicalmente anticoloniales, que, en el presente, como muy bien nos enseña Javier Hurtado, implican combatir decididamente en contra de las opresiones y represiones de los campesinos e indígenas u originarios alevosamente perpetradas por el gobierno del hermano presidente Evo. *El katarismo* es un ferviente llamado a la pelea, no al devaneo intelectual.

¡Jallalla Tupaj Katari!, ¡Jallalla Jenaro Flores!, ¡Jallalla Tataque!

[1] *El Katarismo*, Javier Hurtado (1º edición, La Paz, Hisbol, 1986; 2º edición, La Paz, Biblioteca del Bicentenario de Bolivia, mayo de 2016).

[2] Tal vez la obra más importante del cine boliviano, dirigida por Jorge Sanjinés y estrenada en 1989. Es la historia de vida de Sebastián Mamani, carpintero de una comunidad aymara que decide retornar a su comunidad luego de años de ausencia. Mientras prepara el viaje se produce en La Paz un golpe de Estado y la sangrienta represión en las laderas de la ciudad.

[3] El Álvaro, al igual que el presidente Evo, no habla ni aymara, ni quechua –no puede ser de otra manera dada su rancia prosapia oligárquica- contraviniendo flagrantemente la propia CPE, que manda y ordena que todos los burócratas deben obligatoriamente hablar al menos una lengua indígena u originaria.

[4] Estas heroicas luchas de resistencia antidictatorial están muy bien documentadas en y por la película "Las banderas del amanecer" (1983), dirigida por Jorge Sanjinés y Beatriz Palacios. Este documental reconstruye minuciosamente los hechos acaecidos entre 1979 y 1982 en Bolivia, años llenos de acontecimientos dramáticos. Apelando al testimonio de los protagonistas y a escenas captadas durante los hechos mismos, hace un repaso a los tres procesos electorales registrados en 1978, 1979 y 1980, el golpe de estado del coronel Alberto Natush y la masacre de Todos Santos; el asesinato de importantes personalidades políticas como Luis Espinal y Marcelo Quiroga Santa Cruz; las grandes movilizaciones obreras, campesinas, estudiantiles, el sangriento golpe del general García Meza Tejada; la lucha en la resistencia, y finalmente la reapertura del proceso democrático.

[5] Sólo como detalle, el uso de estos terminitos es absolutamente colonial, así lo ha demostrado fehacientemente el gran Wankar. Sugiero la lectura de: "Ramiro Reynaga: Indígena es la palabra más colonialista que hay", en: suplemento *Animal Político* de La Razón (24 de mayo de 2015).

[6] En todo caso sugiero la lectura, entre varios otros, de la obra de los más grandes pensadores indianistas y kataristas. Uno, Moisés Gutiérrez Rojas, «Revertir más de 500 años de historia colonial. Apuntes para el proceso y una memoria del movimiento katarista/indianista», en: Los Andes desde los Andes. La Paz: Yachaywasi, 2003. Otro, Quispe, Ayar. Indianismo Katarismo. Ediciones Pachakuti / Awqa. Qullasuyu. 2014. Y también, como una yapa, el brillante ensayo de Felipe Quispe Huanca "CSUTCB, máxima instancia superior de las rebeliones" (Bolpress, 4 de julio de 2014).



Debate:

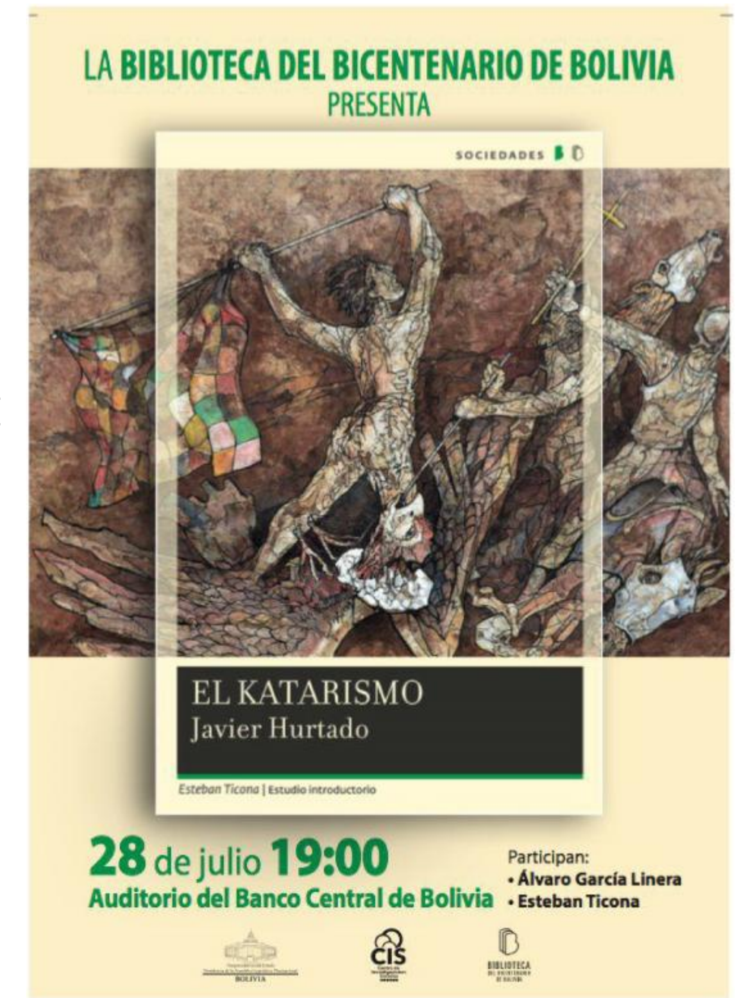
Crítica al «estudio introductorio» de *El Katarismo*

Carlos Macusaya

Se presentó la segunda edición de *El Katarismo*, obra que fue la tesis doctoral de Javier Hurtado (1954-2012) en la Universidad Libre de Berlín y que en su primera edición, el año 1986, fue publicada por HISBOL. La segunda edición de este libro es parte de la Biblioteca del Bicentenario y su presentación se llevó acabo en el Auditorio del Banco Central de Bolivia este 28 de julio, contando con los comentarios de Esteban Ticona y Álvaro García. Lo curioso "a primera vista" fue que no se tuvo la palabra de ninguno de quienes fueron militantes del movimiento katarista del que trata el libro, militantes que aún están "vivitos y coleando". Pero lo que más llamó mi atención fue la exposición de Ticona, autor del estudio introductorio que se incluye en esta nueva edición de *El Katarismo* y que titula: "Tiempos de katarización del movimiento popular-sindical". En ciertos momentos de su intervención, Ticona trató de resaltar al indianismo y a Fausto Reinaga en relación al katarismo, pero cayó en vacíos, equívocos e imprecisiones (al igual que García Linera), lo que viniendo del autor del "estudio introductorio" fue más que llamativo.

Consideremos que desde hace tiempo atrás se viene hablando de indianismo y katarismo en distintos espacios, casi como una moda, pero por lo general siempre se dicen cosas que son más el fruto del desconocimiento que se tiene sobre estas dos corrientes. Se confunde indianismo con katarismo o simplemente se los nombra como para "quedar bien" con el público. También sucede que muchos jóvenes aymaras y quechuas, ansiosos por buscar referentes históricos, sufren este problema de desconocimiento. En tal situación, Esteban Ticona, al ser autor del estudio introductorio de una obra que es parte de una serie de publicaciones consideradas "las 200 obras fundamentales que se han escrito en o sobre nuestro país", tuvo la oportunidad de hacer un trabajo que vaya más allá de la mera descripción general, aclarando mínimamente las confusiones que se tienen sobre estos movimientos en la academia y en otros ámbitos. Pero esto no sucedió, pues si bien Ticona brinda algunas referencias básicas sobre Hurtado y el contexto de la obra, además de algunas ideas excesivamente generales sobre "los tres ejes" del "movimiento indianista y katarista", cuando parece que "la cosa se va a poner buena", cuando trata de plantear los "aciertos, imprecisiones y limitaciones" del libro *El Katarismo* su "estudio" termina; incluso da la impresión de ser un trabajo hecho a partir de una escueta rememoración de libros "oficializados" por la intelectualidad *q'ara* y leídos hace tiempo atrás.

La falta de un trabajo que vaya más allá del simple hojear los libros "oficialmente" reconocidos se evidencia, por ejemplo, en las afirmaciones que Ticona hace sobre MINK'A y el Manifiesto de Tiahuanaco (1973). Del primero dice: "El Centro Mink'a fue fundado a inicios de la década de los 70" (p. 22); empero, si en su "estudio" se hubiera tomado la molestia de rastrear algunas fuentes de los propios actores habría encontrado datos precisos, como el que se ofrece en el periódico de MINK'A, el cual se llamó *Collasuyo* y en el que se dice: "El Centro de Coordinación y Promoción Campesina MINK'A, es una organización autóctona, autónoma y autogestionaria fundada el 27 de mayo de 1969 y legalmente reconocida por R. S. No. 159594/1971"[1]. Por otra parte, lo que dice Ticona sobre el Manifiesto de Tiahuanaco (Redactado por el curita Gregorio Iriarte) es más esclarecedor respecto a su trabajo, pues afirma que sería "el primer acto histórico donde se rechaza abiertamente la imposición de una educación rural ajena a los valores ancestrales" (p. 21). Tal aseveración encierra un problema, además de ser casi una repetición de lo que sostiene Roberto Choque[2], y tiene que ver con Fausto Reinaga y su influencia ideológica. En el Manifiesto de Tiahuanaco se dice: "La escuela rural, por sus métodos, por sus programas y por su lengua es ajena a nuestra realidad cultural"[3], idea que es destacada por Roberto Choque y que es asumida ciegamente por Ticona. En su *Tesis India* (1971) Fausto Reinaga dice: "La escuela rural, por su lengua, método programa, etc., es una escuela extranjera"[4]. Es revelador que Ticona pase por alto esta indiscutible "huella" del indianismo de Reinaga en el Manifiesto de Tiahuanaco[5], pues ello da pie a preguntarse qué tan rigurosa fue (o cuánto ahondo en) su tesis doctoral en Estudios Culturales Latinoamericanos, que titula: *El indianismo de Fausto Reinaga: orígenes, desarrollo y experiencia en Qullasuyu-Bolivia* (Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, 2013).



Si bien Ticona apunta que Hurtado "no ahonda sobre el accionar del indianismo. Aunque hace referencias al gran mentor Fausto Reinaga, intenta casi siempre apartarse de él" (p. 24), cuando bien podría destacar la importancia del escritor indianista ni siquiera se percata de ello, como en el caso del Manifiesto de Tiahuanaco, y cuando trata de resaltarlo lo hace de modo endeble, como veremos ahora: Sostiene que: "La relación entre el presidente J. J. Torres con el



naciente movimiento indianista-katarista (…) fue tejida por Fausto Reinaga. Se puede encontrar una explicación más detallada de toda esta experiencia en sus libros *Tesis india* (1971) e *Indianidad* (1978)" (p. 19, nota 3). Tal afirmación es muy dudosa pues el mismo Reinaga tiene otra versión, la que se encuentra en su correspondencia con Guillermo Carnero Hoke, misma que fue compilada por Fabiola Escárzaga y publicada el 2014. De la revisión de dichas cartas se puede colegir que Reinaga intentó contactos con Torres pero sin tener éxito. Incluso la esperanza de Fausto de entablar vínculos con J. J. Torres se asentaba en la posible mediación de Carnero, pero éste último nunca arribó a La Paz (vivía en Lima-Perú); Fausto da cuenta de lo dicho, por ejemplo, en dos cartas; en una (fechada el 13 de julio de 1971) le dice a Carnero: "Debemos hablar con el Gral. Torres (…) contigo es posible. Yo solo no puedo", en otra (fechada el 28 de enero de 1972, ya pasado el golpe de Banzer, le dice: "Si tú, aunque sea montado en un auquénido te hubieras presentado en el Palacio 'quemado', estoy seguro, segurísimo que el General Torres se hubiera agarrado de nosotros"[6].

Pero la supuesta relación del "naciente movimiento indianista-katarista" (muy discutible nominación) con el gobierno de Torres implica más bien al gobierno de Ovando y a dos personajes fundamentales: Raymundo Tambo y Jenaro Flores, quienes se confrontaron en un congreso campesino en Patacamaya en marzo de 1970. Según testimonio de Teodomiro Rengel, en aquel congreso Jenaro Flores contaba con el apoyo del Pacto Militar-Campesino: "tenía el apoyo… de los pactos militares campesinos… Jenaro Flores, así es la realidad… Y ganó Jenaro Flores, con muy pocos votos, porque tenía pues… ¿no ve? [Hace ademán de contar dinero, insinuando que el grupo de Flores era financiado por el oficialismo]. Esa reunión estaba dirigido por la Federación, por Dionisio Osco, del Pacto Militar-Campesino"[7] bajo el mando del General Ovando. Por otra parte, el propio Rangel también recuerda que Ovando en una ocasión mandó llamar a Raymundo Tambo para una reunión, hecho que muestra la importancia de este poco conocido personaje indianista[8]. Es muy posible que en ese periodo se dieran vínculos que luego serían tomados por la izquierda blancoide para descalificar al "naciente movimiento indianista-katarista".

Las observaciones planteadas sobre el trabajo de Ticona pueden hacerse desde otro punto de vista y que ya ha sido aludido: a quiénes toma y a quiénes no para hacer su estudio. Sobre a quiénes no consideró valga apuntar que en una afirmación suya señala entre paréntesis cómo entiende la obra *El Katarismo*, afirmando que se trata de un estudio "que incluye al indianismo" (p. 26). Esta afirmación pude volverse contra el propio Ticona, y no solo porque Hurtado trata muy marginalmente al indianismo sino porque los autores indianistas (y kataristas) no son considerados en su "estudio introductorio" (salvo la mención a Reinaga); es decir que el propio Ticona ignora a los "indios". Si bien la producción intelectual entre los indianistas y kataristas no es abundante (como sucede con toda la cháchara promovida sobre vivir bien, descolonización, etc.), sí hay materiales de militantes de estas corrientes (en espacial indianistas) y que brindan pistas, e incluso aclaran, ciertos pasajes que o no son tratados en el libro de Javier Hurtado o se lo hace de modo muy tangencial.

Luciano Tapia es autor de *Ukhamawa jakawisaxa (Así es nuestra vida). Autobiografía de un aymara* (1995), donde relata su vida y su experiencia indianista; Felipe Quispe Huanca escribió cuando estaba en la cárcel *El indio en escena* (1999), libro que además de ser un testimonio sobre su incursión en el indianismo, relata la formación y decadencia del MITKA; Eusebio Tapia Aruni tiene entre sus trabajos *Historia del MITKA y el Katarismo* (2012), que es una pequeña historia del MITKA; también está el trabajo de Nicomedes Sejas Terrazas, el cual titula *Katarismo y descolonización. La emergencia democrática del indio* (2014). Éste último fue militante Movimiento Revolucionario Tupaj Katari de Liberación (MRTKL), organización katarista, mientras que los tres primeros fueron, en su momento, militantes del Movimiento Indio Tupak Katari (MITKA), de línea indianista.

En la relación entre indianismo y katarismo se presenta el problema de diferenciarlos y tener una idea mínima de sus formas de relacionamiento. Ticona dice que se trataría de "estrategias diferenciadas y complementarias", el katarismo sería "más pragmático en la problemática colonial" a diferencia del indianismo, además apunta que "Algunos estudiosos distinguen esos grados de radicalidad en la descolonización como una de las principales diferencias entre indianismo y katarismo" (p. 24). Comete, sin embargo, una torpeza académica, al no mencionar a ninguno de esos estudiosos que hacen tal distinción (que no es nada descabellada).

Moisés Gutiérrez, quien fue militante del MRTKL, publicó un artículo en 1993, en el cual ofrece un cuadro donde diferencia ideológicamente a indianistas, kataristas e indianistas marxistas (también se refiere a los campesinistas marxistas)[9]. La característica de la lectura indianista sería que entiende básicamente las relaciones sociales como lucha entre invadidos e invasores (indios y q'aras); mientras los kataristas tendrían un enfoque donde se analiza la realidad a partir de dos ejes, el eje nacional y el eje colonial (teoría katarista del colonialismo interno); los indianistas marxistas verían a Bolivia como un país capitalista con mayoría india. Por su parte, y en relación a la descolonización y el katarismo, Nicomedes Sejas dice que se trata de un "proceso de conquista gradual", mientras se refiere al indianismo como "restauracionistas" y "autodeterministas"[10]. En tanto que Felipe Quispe se refiere en *El indio en escena* al movimiento de Jenaro Flores como "Katarismo Amarillo", "sindicatero, clasista, llunk'ista"[11]; del indianismo dice, en *Nacionalistas y revolucionarios frente al indianismo*, que se trata de un movimiento "anti-imperialista", "anticolonialista" y "antirracista"[12]. Tomaría más espacio detenerse en analizar las razones de estas afirmaciones así que solo las dejo apuntadas como constancia de que entre estos movimientos hay definiciones de lo que fueron y de cómo veían a sus rivales y que no fueron consideradas en el estudio de Ticona.

Sobre la relación entre indianistas y kataristas encontramos varios pasajes y aspectos en las obras de Luciano Tapia y Felipe Quispe, desde una perspectiva militante, claro. El último, por ejemplo, además de darnos algunas referencias sobre el VI Congreso Nacional de la CNTCB (Potosí, 2-8-71), que fue dirigido por Raymundo Tambo y donde Jenaro Flores fue electo como ejecutivo, nos pone frente a un problema básico entre indianistas y kataristas; se trata de las diferencias entre estas corrientes, que incluso llegaban a las agresiones físicas. Refiriéndose a cómo los kataristas e izquierdistas tomaban a los indianistas del MITKA recuerda las pablaras de Felipe Ichuta: "Hermanos y hermanas, hoy en día nomás nos abusan y nos hacen toda clase de abusos los kataristas y los izquierdistas por manejar estas wiphalas. En el futuro cualquier perro y gato flameará nuestra wiphala, haber se acordarán"[13]. Por su parte, Luciano Tapia, entre otras cosas, apunta el aspecto que considera más importante en la tensión con los kataristas a finales de los años 70: "Es un hecho que el MIR tenía padrinazgo de todo el grupo de Genaro Flores, yo sabía eso desde que estuve en la cárcel con Oscar Eid (…) Eso mayormente perjudicaba en estas reuniones de entendimiento con el grupo de Genaro Flores"[14].

Los trabajos citados de militantes indianistas son testimoniales y lamentablemente no se tiene lo mismo por parte de los kataristas, aunque cabe señalar que "La mayor parte de investigadores que han trabajado estos temas en los años 70 y 80 se han interesado en el katarismo, señalando que el indianismo es una corriente minoritaria, marginal y poco representativa. Estas hipótesis de trabajo los llevaron a privilegiar el katarismo y a descuidar el indianismo"[15]. Pero lo que deseo resaltar es que Ticona no consideró los trabajos existentes de los propios protagonistas, sean testimoniales o de otra naturaleza. Y esto de ignorar a los autores "indios" va en la línea de los "usos y costumbres coloniales" en tanto que la palabra sobre lo que fue el movimiento katarista es monopolio de los blancoides:

"...cuando alguien quiere saber algo sobre el katarismo de los años 80, está obligado a leer a Xavier Albó, Javier Hurtado, Silvia Rivera y Javier Medina, quienes daban la «línea» de lo que debía ser el katarismo. Por supuesto que esa línea era diferente antes que ahora. Por ejemplo, Javier Medina quería encerrar antes a los kataristas en las líneas economicistas del marxismo, ahora pretende interpretarlos con ayuda de la cábala, del esoterismo y de la falsificación multiculturalista"[16].

Si bien el katarismo ha merecido mayor atención por parte de algunos intelectuales blancoides (Rivera y Hurtado básicamente), eso no quiere decir que haya sido estudiado con intensidad ni desde distintas perspectivas. Lo que se dice del katarismo en la academia es por lo general una simple repetición de

lo que dice Silvia Rivera y lo que dicen los kataristas sobre su movimiento es desconocido. Aunque cabe mencionar que tampoco se tiene de los kataristas una versión escrita (por conversaciones sé de muchas críticas) sobre los trabajos de Hurtado y Rivera. Incluso no faltan los despistados en "temas indígenas", como Boaventura de Sousa Santos, que creen que Silvia Rivera es forjadora del katarismo. Ciertamente que ella sin ser parte de ese movimiento formó una versión que ha sido ciegamente aceptada ("oficializada" entre los q'aras) sobre el katarismo. Incluso esta autora es mencionada casi una decena de veces en el trabajo de Ticona, lo que es la otra cara de la medalla de su estudio introductorio: mientras ignora a los "indios" privilegia a los "q'aras".

De hecho, Ticona se apoya básicamente en la versión de Silvia Rivera, pues dice: "La síntesis entre memoria larga (luchas anticoloniales) y la memoria corta (poder revolucionario de los sindicatos y milicias armadas desde 1952) estuvo desde un principio muy presente en los primeros kataristas e indianistas" (p. 26); esta idea es una repetición casi al pie de la letra de lo que dice Rivera[17]. Sin embargo se trata de una idea que en lugar de ayudar a comprender la politización de la identidad Aymara en Bolivia desfigura el proceso, pues eso de "memoria larga", "curiosamente", deja de lado el papel de los indianistas en el "alargamiento de la memoria", tanto en su periodo inicial (1960-1971) y de bifurcación (1973-1980). Esta implicancia política de la "memoria larga" con respecto al indianismo es de suma importancia pues ha contribuido a "ignorar" el papel del movimiento indianista. Sin embargo, valga mencionar que no hace mucho, Rivera hizo una especie de "mea culpa" al reconocer la influencia ideológica indianista de Reinaga en el katarismo:

"Yo misma no me había percatado de cuántas de las ideas de mi libro 'Oprimidos pero no Vencidos'…, que atribuía a los kataristas –como la de las 'dos Bolivias', el 'pongueaje político', la exaltación de un orden ético prehispánico basado en la trilogía 'ama suwa, ama llulla, ama qhilla', etc.– se habían inspirado en realidad en el pensamiento de Reinaga"[18].

Pero aún hay más problemas en el estudio que acá comento. Ticona señala que Hurtado "acertadamente incluye en el apéndice" (p. 21) de *El katarismo* varios documentos que hacen a la historia de ese movimiento. Sin embargo, hubiera sido también acertado que Esteban Ticona revise esos documentos para aclarar uno de los desaciertos de Hurtado por él señalados: "el mayor desacierto de la obra es no examinar en detalle la diferenciación del katarismo respecto al indianismo" (p. 29). Una pista de esta diferenciación se encuentra en la *Tesis del Campesinado Boliviano* (28 de marzo de 1978), donde se encuentra esta frase:

"Si el racismo fue el primer paso de nuestra ideología, debemos ahora superarlo porque somos explotados, no sólo porque somos aymaras, quechuas, cambas, etc., sino fundamentalmente porque hay unos cuantos ricos a aymaras y no aymaras, a quechuas y no quechuas, a cambas y no cambas, y esos cuantos ricos se enriquecen con nuestro trabajo"[19].

Un mes después del lanzamiento de este documento, en abril, se realizó el Primer Congreso Histórico Indio en la *Ciudad de las Piedras* (del 26 al 28 de abril de 1978), donde se fundó formalmente el MITKA. Antes de este evento se dieron una par de reuniones entre dirigentes del MITKA y el Comité Político de la CNTCB (los kataristas); sin embargo, no se pudo llegar a ningún acuerdo. La cita hecha de la *Tesis del Campesinado* del 78 reconoce "el racismo fue el primer paso de nuestra ideología", es decir: el indianismo. Una vez fundado el MITKA y en los posteriores documentos kataristas sindicales, como *la Tesis del Campesinado* de 1979 o la *Tesis Política* de la CSUTCB de 1983, este reconocimiento desaparece. Pero no solo eso. En la Tesis del 78 se encuentra nombrado Raymundo Tambo y en la Tesis del 83 esto ya no sucede.

Aunque Ticona resalta que la idea de Estado Plurinacional está contenida en la Tesis Política de la CSUTCB del 83, ignora que Isidoro Copa en un documento del MITKA publicado en mayo de 1978, postula: "un Estado Plurinacional y Pluricultural"[20]. En el mismo documento también se puede encontrar una manifestación clara del tipo de relación que tenían los indianistas con Fausto Reinaga: "Pedimos a la opinión pública no confundir indianismo con reinaguismo porque sería tan burdo como confundir arte con comercialización del arte".

Realmente el estudio de Ticona es pobre y en ello parece influir la actual moda pachamamista, pues en lugar de indagar en los problemas que acá he señalado (y en otros que no pude hacerlo por espacio) pareciera que buscó evitarlos en función de no afectar las ideas que han estado de moda en el "proceso de cambio". Por ejemplo, el documento katarista que él resalta sobre la idea de Estado Plurinacional contiene algo muy esclarecedor sobre los cambios ideológicos: en dicho documento se ve a los "indígenas de tierras baja" como "respetuosos del medioambiente"[21], lo que no se hace, en el mismo documento, con los andinos. Incluso se encuentran referencias que no tienen nada que ver con la famosa retórica sobre los "indígenas", como en la T*esis Campesina* del 79, donde se plantea "Luchar por la implantación de servicios básicos en viviendas, educación, salud y la construcción de escuelas, colegios, caminos, hospitales, agua potable, electricidad y comedores"[22]. No se habla del "vivir bien" u otros dislates pachamamistas que son más bien manifestación de la degeneración indianista y katarista de los 80 y 90.

Aún hace falta estudiar al indianismo y al katarismo.

[1] Periódico COLLASUYO, Nº 2, La Paz-Bolivia, junio de 1978, p. 3. Esta misma organización, cuando fue dirigida por Teodomiro Rengel, financió una concentración "campesina" en noviembre de 1977 en Ayo Ayo y publicó tres mil ejemplares del libro *Tawantinsuyu, cinco siglos de guerra contra España* de Ramiro "Wankar" Reynaga en 1978.

[2] Choque ve al Manifiesto: "como primer acto público, histórico, rechazando abiertamente la imposición de una educación rural ajena a los valores ancestrales y de esa manera, emprender la descolonización cultural, política y económica". Roberto Choque, *El Manifiesto de Tiwanaku (1973) y el inicio de la descolonización*. Disponible en: http://www.revistasbolivianas.org.bo/pdf/fdc/v4n11/a04.pdf También puede verse: Roberto Choque Canqui, "Proceso de descolonización". En Descolonización. Estado Plurinacional. Economía Plural. Socialismo Comunitario. Debate sobre el Cambio, Vicepresidencia del Estado, Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional, FBDM, La Paz, 2011, p. 43.

[3] «Manifiesto de Tiahuanaco». En Javier Hurtado, *El Katarismo*, HISBOL, La Paz, 1986, p. 304.

[4] Fausto Reinaga, *Tesis India*, Impresiones WA-GUI, Tercera Edición, La Paz, 2006, p. 35.

[5] Para más detalles sobre el *Manifesto de Tiahuanaco* ver: Pedro Portugal y Carlos Macusaya, *El indianismo katarista. Una mirada crítica* (capítulo 10: «El Manifiesto de Tiahuanaco en el indianismo y el katarismo», pp. 225-300), Fundación Friedrich Ebert (FES), La Paz-Bolivia, 2016, en: http://library.fes.de/pdf-files/bueros/bolivien/12424.pdf También: Carlos Macusaya, «Autoría y significado político del Manifiesto de Tiahuanaco». En *Pukara* nº 1013, p. 6-8. http://www.periodicopukara.com/archivos/pukara-95.pdf

[6] Cartas de Fausto Reinaga a Guillermo Carnero. En Fabiola Escárzaga (compilación e introducción), *Correspondencia Reinaga-Carnero-Bonfil*, Centro de Estudios Andinos y Mesoamericanos (México), Fundación Amaútica Fausto Reinaga (Bolivia), La Paz, 2014, p. 172 y 181. Reinaga tenía intenciones (que nunca concretó) de buscar apoyo de toda índole. Por ejemplo, en el libro citado se encuentra una carta (fechada el 11 de julio de 1974) donde le dice a Carnero: "De Banzer a Nixon estamos a un paso". Ídem., p. 230.

[7] Teodomiro Rengel, citado en Pedro Portugal y Carlos Macusaya, *El indianismo katarista. Una mirada crítica*, Fundación Friedrich Ebert (FES), La Paz-Bolivia, 2016p. 140. Disponible también en: http://www.periodicopukara.com/archivos/el-indianismokatarista.pdf

[8] Véase: Carlos Macusaya, «Raymundo Tambo: uno de los precursores del indianismo». En *Pukara* nº 113, p. 3-5. http://www.periodicopukara.com/archivos/pukara-113.pdf

[9] Moisés Gutiérrez, «Katarismo, indigenismo e indianismo: Revertir 500 años de historia». En: *Última Hora* (Hermeralia), 15 de agosto de 1993, p. 10.

[10] Nicómedes Sejas Terrazas, *Katarismo y descolonización. La emergencia democrática del indio*, 2014, p. 12 y 13. Otro katarista, con una lectura distinta y ajeno al movimiento sindical campesino, plantea un elemento común entre las posturas indianistas y kataristas: una "critica que desnuda las relaciones feudales en el ejercicio del poder", pero diferencia al katarismo del indianismo refiriéndose a este último así: "por su carácter reactivo es auto negación, en la medida en que se acciona o reacciona gracias a un estímulo: el bautizo colonial; por eso el indianismo no tiene ninguna base social, étnica ni cultural". Fernando Untoja Choque, «Katarismo, indianismo e indigenismo». En: *Reflexiones sobre la temática indígena en Bolivia*, Fundación Konrad Adenauer (KAS), Editora Presencia, La Paz-Bolivia, 2012, p. 80 y 89. Este trabajo de Untoja se publicó en una edición independiente bajo el título de: *Katarismo. Crítica al indianismo e indigenismo* (2012).

[11] Felipe Quispe, *El indio en escena*, Ed. Pachakuti, Chukiyawu–Qullasuyu, 1999, p. 9.

[12] Felipe Quispe, «Nacionalistas y revolucionarios frente al indianismo». En *Collasuyo*, La Paz-Bolivia, junio de 1978, p. 2.

[13] Felipe Quispe, *El indio en escena*, p. 50.

[14] Luciano Tapia, *Ukhamawa jakawisaxa (Así es nuestra vida). Autobiografía de un aymara*, s. e., La Paz, 1995, p. 364-365.

[15] Verushka Alvizuri, *La construcción de la aymaridad. Una historia de la etnicidad en Bolivia (1952-2006)*, Editorial El País, Santa Cruz, 2009, p. 33.

[16] Mirtha Padilla N., «Indianistas y kataristas como autores». En *Pukara* n° 69, mayo del 2012, p. 2.

[17] Rivera dice: "La síntesis entre memoria larga (luchas anticoloniales, orden ético prehispánico) y la memoria corta (poder revolucionario de los sindicatos y milicias armadas a partir de 1952) es en realidad un proceso difícil y contradictorio…". Silvia Rivera, *Oprimidos pero no vencidos*, Ediciones La mirada salvaje, Impresiones WA-GUI, La Paz-Bolivia, 2010, p. 212.

[18] Silvia Rivera, Prólogo a *Los senderos de Fausto Reinaga. Filosofía de un pensamiento indio* de Gustavo Cruz, CIDES-UMSA, Plural editores, 2013, p. 19.

[19] «Tesis del Campesinado Boliviano» (1978). En Javier Hurtado, *El Katarismo*, HISBOL, La Paz, 1986, p. 322.

[20] Isidoro Copa, «Movimiento Indio Tupaj Katari». En *Presencia*, 23 de mayo, 1978.

[21] «Tesis Política de la CSUTCB» (1983). En Silvia Rivera, op. Cit., p. 232.

[22] «Tesis del Campesinado Boliviano» (1979). En Javier Hurtado, op. Cit., p. 330.



Políticas oficiales:

Los avatares de la evaluación de la calidad educativa en Bolivia

Victor Hugo Quintanilla Coro

Desde los años '80, una de las mayores preocupaciones de los diferentes Estados de América Latina es la evaluación de la calidad de la educación[1]. Aunque esta preocupación aún no es seriamente compartida en Bolivia, lo cierto es que evaluar la calidad de la educación fue, es y seguirá siendo de una importancia definitiva para reconducir y/o reformular las políticas educativas de cualquier tipo de Estado o de gobierno[2].

En unos casos con mayor efectividad y coherencia que en otros, la mayoría de los países ha encarado la evaluación de la calidad educativa, en el marco de lineamientos nacionales e internacionales. De este esfuerzo dan fe el "Índice de Desarrollo de la Educación Básica (IDEB) de Brasil, el Sistema de Medición de Logros Académicos de la educación básica Ecuador, desde 1996;la Evaluación Censal de Estudiantes del Perú, país que también se ha acogido a las pruebas de PISA (Programa Internacional para la Evaluación de Estudiantes o Program for International Student Assessment); el examen de bachillerato de Costa Rica o el caso de Puerto Rico, donde las escuelas que no cumplen con sus objetivos pasan a ser objeto de un plan de mejoramiento, según la controvertida Ley del "*No child left behind*"; y Chile que este año ha sido situada en el puesto 36 entre los 44 países que reciben evaluación de PISA[3].



Fuente caricatura: www.fecode.edu.co

En Bolivia, la preocupación por evaluar la calidad de la educación nunca fue una preocupación de Estado, y al decir esto nos referimos a que antes del año 2009 no fue un mandato Constitucional. Ahora lo es, pero lamentablemente este mandamiento no dio lugar a la generación -mucho menos gestión y realización- de políticas de evaluación de la calidad de la educación, articuladas al desarrollo de lo que ahora se llama Sistema Educativo Plurinacional (SEP). ¿A qué se debe esta situación? Primero, a que los orientadores del proceso de estructuración del currículo para la Ley Avelino Siñani, perdieron de vista el principio de que la planificación de la educación -sea ésta revolucionaria o no- debe traer consigo su propio proyecto de evaluación. El desarrollo de la educación y la evaluación de su calidad, si bien son procesos independientes, sujetos a diferentes gestiones institucionales, no pueden ser procesos desarticulados. Segundo, a que el Observatorio Plurinacional de la Calidad de la educación (OPCE), que por el momento es la única entidad con atribuciones para evaluar la educación boliviana, viene sufriendo una serie de obstáculos, no sólo en su proce-o de legitimación institucional, sino también en sus esfuerzos por cumplir con el mandato Constitucional. Veamos, muy sucintamente, cómo se han ido dando dichos avatares.

El año 2009, la Constitución Política del estado Plurinacional establece lo siguiente: "**Artículo 89**. El seguimiento, la medición, evaluación y acreditación de la calidad educativa en todo el sistema educativo, estará a cargo de una institución pública, técnica especializada, <u>independiente del Ministerio del ramo</u>[4]. Su composición y funcionamiento será determinado por la ley."[5] Hay dos aspectos fundamentales que remarcar al respecto: por una parte, que el "seguimiento, la medición, evaluación y acreditación de la calidad educativa en todo el sistema educativo" debe comprenderse como el objeto de la institución a ser creada por ley (y no por un Decreto Supremo como ha ocurrido). Esta diferencia jurídico-legal puede ser muy relevante a la hora de recordar que "hacer aprobar" ciertos decretos continúa siendo uno de los indicadores más clásicos del ejercicio colonial del poder.

Por otro lado, el artículo de la Constitución establece muy claramente que dicha institución debe ser independiente del Ministerio de Educación. En este punto -y sólo para contribuir a una comprensión más cercana al mandato constitucional- es preciso citar el significado de la palabra independiente: "independiente adj.**1** Que tiene la capacidad de elegir y actuar con libertad y sin depender de un mando o autoridad extraña. | autónomo. (…). **5** Se aplica a la persona que trabaja por cuenta propia. autónomo."[6]

En base a esos puntos de partida, la hipótesis que puede explicar el hecho de que la OPCE haya estado atravesando por una serie de vicisitudes se debe a que el Artículo 89 de la Constitución no fue comprendido: se asumió que los significados de la palabra inde-pen-diente son sus antónimos (¡!). Un año más tarde, en la Ley de Educación Avelino Siñani-Elizardo Pérez, los dos sentidos básicos de la disposición Constitucional fueron tergiversados de la siguiente manera: "**Artículo 83. Observatorio Plurinacional de la Calidad Educativa**: (…) se crea el Observatorio Plurinacional de la Calidad Educativa, institución pública descentralizada, técnica, especializada, independiente <u>en cuanto al</u>

proceso y resultados de sus evaluaciones. (…). 2. El Observatorio Plurinacional de la Calidad Educativa estará encargada de realizar el seguimiento, la medición, evaluación y acreditación de la calidad educativa del sistema educativo en los subsistemas regular, alternativo y especial.”[7]

Desde entonces existen dos tendenciosos “plus” jurídicos muy distanciados de la Constitución: por una parte, el mandato de la independencia de la institución que debe evaluar la calidad de la educación queda restringida “al proceso y resultados de sus evaluaciones”, lo cual ya no tiene que ver con “independencia institucional”. Por otra, su objeto ya no es todo el sistema educativo: las universidades “indígenas” y la formación (inicial, continua, permanente o “complementaria”) de maestros ya no están incluidas. Ahora que el país viene siendo testigo de las mayores entregas de títulos de licenciatura al magisterio, es preciso preguntarnos ¿por qué el Ministerio de Educación asume la posición de evitar subrepticiamente que la calidad de la educación sea evaluada en todos y cada uno de los subsistemas del SEP, por una instancia realmente independiente de ese ministerio?

Dos años más tarde, el mandato Constitucional, ya no sólo es incomprendido, sino explícitamente ignorado con el Decreto Supremo No 0832. La “independencia” del Observatorio Plurinacional de la Calidad Educativa (OPCE) es anulada: “Artículo 2.- (Naturaleza institucional). El OPCE, creada por el Artículo 83 de la Ley Nº 070, es una entidad pública descentralizada bajo tuición del Ministerio de Educación, con personería jurídica, con patrimonio propio y autonomía de gestión técnica, administrativa, financiera y legal en el ámbito nacional.” La institución de evaluación de la educación, a la que la Constitución Política del Estado se refiere como independiente del Ministerio del ramo, ahora ya no lo es: la OPCE es “descentralizada bajo tuición del Ministerio de Educación”. Si bien el radio de acción de la institución ha vuelto a ser todo el sistema educativo, porque ello es políticamente conveniente para el ministerio del ramo, por otro lado, se encuentra el paradójico “detalle” que la presidencia de su directorio está a cargo del Ministro de Educación[8].

¿Por qué esto resulta problemático? Es muy simple: el OPCE debe evaluar la calidad de la educación del modo más objetivo posible y sin ningún tipo de injerencia o influencia política sobre el modo de hacerlo ni sobre los resultados derivados de ello, so pena de faltar a la verdad sobre el estado de la educación, sus crisis o sobre sus aciertos[9]. Siendo así, no es coherente que el ministro del ramo sea parte del directorio de la institución, porque la evaluación de la calidad de la educación constituye también una forma indirecta de evaluar las consecuencias de las decisiones que esa autoridad estuvo tomando -comunitariamente o no- sobre todos y cada uno de los subsistemas del Sistemas Educativo Plurinacional.

En un proceso tan importante, referencial y determinante para que los diferentes actores y protagonistas de la educación tomen conciencia de los efectos de su protagonismo, no se puede ser “juez y parte” en la evaluación de la calidad de la educación[10], salvo que se tenga algún interés ajeno a la verdad o la finalidad de soslayar responsabilidades (aunque está claro que la evaluación de la calidad educativa no se realiza con la finalidad de determinar culpables e inocentes). De ahí que la labor de instituciones independientes del ministerio del ramo, como el OPCE, sean absolutamente necesarias y esenciales para tomarle el pulso a toda la educación boliviana y para derivar planteamientos que lleven a enriquecer, replantear o reorientar las políticas educativas. Pero de ahí, al mismo tiempo, que las actividades que el mismo Ministerio de Educación realiza, para evaluar los efectos “educativos” de sus propias decisiones no sirvan más que para preservar la autoestima de las principales autoridades de ese ministerio, y hacer creer así que la “revolución” educativa y cultural está “avanzando”, aunque aún no se sepa hacia dónde.

El año 2012 esta problemática tuvo una de sus formas de expresión más inusitadas: la Dirección General de Asuntos Administrativos del Ministerio de Educación publicó en el SICOES varias convocatorias para la contratación de firmas consultoras privadas, para la realización de evaluaciones académicas a las escuelas de formación de maestros y unidades académicas del país. Aunque no se sabe que ninguna consultora de “izquierda” o “derecha” llegara a adjudicarse el trabajo ofrecido, la pregunta que debería ser respondida es la siguiente: ¿por qué el Ministerio de Educación llegó a expresar la intención de entregar la evaluación de las escuelas de formación de maestros a consultoras privadas, siendo que desde el 2011 el Estado Plurinacional ya contaba con el OPCE, institución exclusivamente creada para programar, proyectar y realizar evaluaciones educativas en y de todo el Sistema Educativo Plurinacional?

Hasta aquí, la Constitución Política del Estado no sólo no ha sido cumplida por el ejecutivo del ramo, sino que ha dado lugar a una casi absoluta enajenación de atribuciones y funciones, con un segundo Decreto Supremo aprobado el 28 de mayo de 2014. Es así cómo se ha transitado de la insuficiente comprensión de la Constitución Política del Estado a la toma autoritaria de decisiones. Esto se encuentra clara y evidentemente perfilado por la diferencia entre los decretos No 0832 y No 2017. El D.S. No 0832 establece en su Artículo 8 que “El Directorio tiene a su cargo la definición de estrategias y lineamientos sobre los procesos de seguimiento, medición, evaluación, y acreditación de la calidad educativa, en el marco de las políticas del Sistema Educativo Plurinacional, así como la supervisión de su cumplimiento.” Con el D.S 2017, el Directorio del OPCE, bajo la presidencia del ministro de educación, ya tiene las siguientes atribuciones específicas:

> Artículo 8.- (Atribuciones del Directorio). El Directorio del OPCE, tiene las siguientes atribuciones:
>
> a) Definir las estrategias y lineamientos sobre los procesos de seguimiento, medición, evaluación y acreditación de la calidad educativa, en el marco de las políticas del Sistema Educativo Plurinacional, así como supervisar su cumplimiento;
>
> b) Aprobar el Plan Estratégico Institucional, Programa de Operaciones Anual y el Presupuesto de la institución, elaborados en el marco de las políticas, estrategia y los lineamientos establecidos;
>
> c) Aprobar la Estructura Organizativa de la institución;
>
> d) Evaluar el desempeño de la Directora o Director Ejecutivo del OPCE;
>
> e) Conocer los informes de Auditoría Interna;
>
> f) Definir los asuntos de su competencia, mediante Resoluciones de Directorio;
>
> g) Aprobar los informes de viaje al interior o exterior del país de la Directora o Director Ejecutivo del OPCE;
>
> h) Tratar otros temas relacionados con el cumplimiento de sus atribuciones.”[11]

Esta modificación del primer decreto no sólo termina de desplazar la independencia que el OPCE debe tener del ministerio -y de su ministro- para dar lugar a resultados objetivos en la evaluación de la calidad de la educación, sino que también involucra una implícita dualidad de funciones: el ministro de educación como el tácito, implícito o sobreentendido director ejecutivo del OPCE. Desde este punto de vista, no cabe duda que el verdadero Director ejecutivo de esta institución queda reducido a ser un simple operador de las decisiones ministeriales. Y como el Director del Observatorio de ese entonces constituía un obstáculo para las voluntades ministeriales, el decreto No 2017 también contempló su destitución: “Disposición transitoria única.- A partir de la publicación del presente Decreto Supremo, se procederá a la nueva designación de la Directora o Director Ejecutivo mediante Resolución Suprema.”[12]

Al respecto, y basados en el informe que el Director Ejecutivo del OPCE elevó a varias autoridades del Estado Plurinacional, durante el año 2014, nuestro criterio final es el siguiente: la incomprensión o solapada negación de la Constitución Política del Estado Plurinacional, no puede continuar siendo la causa de que instituciones como el OPCE no puedan cumplir con la evaluación de la calidad de la educación, independientemente del ministerio del ramo. Si ello no va a ser posible, por temor a los resultados de evaluación de programas como por ejemplo el PROFOCOM, no cabe duda que es necesario comenzar a pensar seriamente en una reconducción hacia el cumplimiento de la Constitución Política del Estado, en el campo de la educación y, entre otras tareas, ello pasa por evaluar objetivamente la gestión curricular y los efectos que ha tenido hasta ahora la Ley 070.

[1] Estas son tan sólo algunas de las ya innumerables contribuciones sobre el tema de la emergencia e importancia de la evaluación de la calidad de la educación en América Latina y el Caribe: Carlos Rojas C. y Juan Manuel Esquivel: *Los Sistemas de Medición del Logro Académico en Latinoamérica*. The World Bank Latin America and the Caribbean Regional Office, October 1998. Pedro Ravela (editor): *Los próximos pasos: ¿hacia dónde y cómo avanzar en la evaluación de aprendizaje en América latina?* Programa de Promoción de la Reforma Educativa en América Latina y el Caribe-GRADE, 2000.Pedro Ravela; Patricia Arregui; Gilbert Valverde; Richard Wolfe; Guillermo Ferrer; Felipe Martínez Rizo; Mariana Aylwin y Laurence Wolff: *Las evaluaciones educativas que América Latina necesita*. Santiago: PREAL, 2008. Alejandro Tiana Ferrer: *Cooperación internacional en evaluación de la educación en América Latina y el Caribe: análisis de la situación y propuestas de actuación*. Washington, D.C., BID, 2000.

[2] “La evaluación educativa y, en concreto, la evaluación externa de las competencias de los alumnos, ha pasado en menos de quince años a ocupar un lugar central entre los instrumentos de la política educativa. La evaluación de competencias, impulsada en buena medida por instituciones globalizadoras como la OCDE, forma parte actualmente de la agenda de reformas educativas muy diversas. Desde aquellas orientadas a la intensificación de los cuasi mercados educativos y la elección, hasta las que ponen un mayor acento en la producción pública y en la rendición de cuentas de los centros públicos, las agendas reformistas otorgan a la evaluación el carácter de piedra angular de los diferentes diseños.” Jorge Calero y Álvaro Choi: “La evaluación como instrumento de política educativa”. Presupuesto y Gasto Público 67/ 2012:000-000. Secretaría de Estado de Presupuestos y Gastos © 2012, Instituto

Continúa en la página 16



Semblanza:

«No quiero que mi hija sea su sirvienta...»

Iván Apaza Calle

De la lúgubre celda de un prisionero en 1989 se escuchaba una voz aparentemente olvidada; escuchen este rugido: "*A todos los oprimidos y explotados del campo nos toca cambiar nuestros viejos arados egipcios por un moderno fusil…, y ahora los surcos que abrimos para depositar las semillas se convertirán en una trinchera de combate…*" No, no es la locura de un blanco-mestizo haciéndose pasar por revolucionario, ni es un heredero del Che Guevara; es otra voz, con otro tono. ¿Quién es el atrevido? Por el mensaje, es una persona de manos encallecidas que labra la tierra, que ha decidido abandonar la existencia servil frente al q'ara, llevando su voluntad hasta el límite, para poder transmutarse de oprimido en un ser libre. Es el rugido de un aymara, es el mensaje de Felipe Quispe Huanca. Hasta este momento pueden decir: palabrerías y más palabrerías; nadie creía en este mensaje aun cuando esto metía el dedo en la llaga, ¿por qué?, Sartre nos arroja esta razón: "uno no cree de inmediato en lo que quiere creer; es necesario alguna práctica"[1]. Poco tiempo después aquel mensaje que ya era praxis sale a flote para todos. Los rumores corren de ayllu en ayllu, de calle en calle, pero la prensa calla para no aterrorizar a los que ya han sido cercados en 1781. El silencio es rotundo, pero en tanto lo es, cualquier pequeño sonido alarma más a los administradores del Estado colonial. No tienen otra salida; éstos se ponen a combatir al indio rebelde.

En épocas pasadas, las naciones autóctonas han sufrido el sometimiento de su voluntad, no hubo derecho a reclamo en ese tiempo ni a través del consentimiento del ocupante; la injusticia, violencia, saqueo, etc., estaban a orden del día. La rebelión metafísica rondaba bajo el gorro y sombrero de las y los indios. Pero la rebelión metafísica tiene límites, no tarda en concretizarse; cada generación presenció a un indio rebelde, y fue guiado por este. En nuestra época también se ha presenciado este fenómeno.

Las personas a medida que quieren explicar algo, no meramente recurren a la reflexión, sino a otras cosas como la literatura, la música, la religión, la política... Quieren satisfacer con respuestas a sus preguntas; muchas veces no dan al clavo sino que lo postergan hasta que se pierde en el olvido y se vuelve normalidad; sin embargo, otros dan en el clavo en esa búsqueda, y puede ser la de un adolescente o un joven en un país colonial bajo el cual existe, como el Mallku frente al "*Manifiesto del Partido Indio de Bolivia*" de Fausto Reinaga, que zambullirse en sus páginas fue para él como mirarse al espejo; a partir de ahí: adiós al "*Manifiesto comunista*" de Marx y Engels de contexto remoto.

Pero las preguntas tienen más sed, aun no están satisfechas con el escrito de fuego de Reinaga; la búsqueda de aquel joven se agudiza, el impulso diario a cada minuto es fatal, donde quiera que ve, donde va, está la opresión de sus pares; mira al indio cargando la canasta del q'ara, oye los gritos racistas de una blanca a una empleada en medio de la calle: le causa dolor, sufrimiento; esta experiencia le sirve como impulso. Escucha la radio para informarse, en eso, se topa con un programa radial, que emitía una radionovela; ¡ah!, ahí está, trata de la vida y muerte de Tupak Katari-Bartolina Sisa, la llamarada se extiende y pasa a la realidad, en ella encuentra personas que también viven su situación, pero estos desfallecen en el camino. Él continua; apenas ha andado poco, falta mucho por abarcar. En medio de carnicerías y charcos de sangre humana en 1975 durante el gobierno de Banzer, y que horror es mencionar este detestable nombre, conoce al conductor del programa radial, a partir de ello Felipe, inicia lo que él llamo "el indio en escena", en la vida política, por supuesto.

Con esta experiencia la voluntad política dormitada del Mallku se enciende en llamas que no apagarán las adversidades de la existencia, la difamación, el hambre que vive su familia ni la muerte de sus tres hijos lo detiene[2]; para ser claros, esa voluntad es símil al pensamiento de F. Nietzsche: "*Lo que no te mata te hace más fuerte*", y así se mantiene hasta hoy.

Al verse reflejado en el escrito indianista de Reinaga, se dio cuenta de la condición: de indio; esto implica una existencia muy particular para los oprimidos, pues nacer, crecer bajo ese orden colonial, es llevar cargada esa experiencia lamentable en el presente eterno y actuar influenciado de alguna forma por ella. Esta condición devenida en conciencia a través del indianismo produce lo que Ayar Quispe llamó *un indio rebelde*. Los aymaras nos conocemos como aymaras a través del habla y discurso del indio rebelde, no porque haya memorizado lo que Reinaga dice, ni aquel y el otro, sino, ese lenguaje fuerte y áspero es resultado de la misma vivencia bajo la que existe, esa es la razón principal por la que nos redescubrimos como somos en verdad, porque también tenemos esa vida áspera.


Fuente foto: www.voltairenet.org

No es que Felipe haya optado vivir bajo este sistema opresivo, ni ninguno de quienes leen este escrito; el orden colonial ya estaba ahí cuando surgimos a la existencia, lo tenemos ahí por herencia. En cuanto nacimos bajo la colonia ya estábamos determinados de alguna forma por lo externo como seres inferiores, como indios. Lo externo ya estaba dividido en dos grupos contrarios y contradictorios. Pero validar como absoluto esto, seria anular la capacidad reflexiva de cada persona y su constitución; El indio rebelde es producto de esa capacidad y reflexión. Cada uno en tanto existe se construye. Consiguientemente, el indio rebelde no ha nacido para satisfacerse de los lujos, placeres de lo externo; no posee bienes materiales como un q'ara o un qamiri, este solo tiene verdades de fuego que incendian y la voluntad libertaria que no cesa de impulsar su praxis para eliminar lo predeterminado que impone el sistema.

El destino que cada uno construye es negado, ¿acaso no es así en la actualidad? La negación del sistema a las personas es constante, pero esto no basta, llega hasta los límites de la existencia de uno, a la sobrevivencia. La condición existencial de hoy: el indio, es un constructo del opresor, "el indio es producto de la instauración del régimen colonial. Antes de la invasión no había indios, sino pueblos particularmente identificados"[3].

El indio es una persona determinada por lo externo, no es el individuo libre dentro de las estructuras coloniales, las acciones que realiza son dirigidas hacia un fin, básicamente el comportamiento y la forma de pensar es moldeada. Pero hay algo más, su voluntad está limitada; en cambio en el indio rebelde, el asunto ya es otro, este ha roto ese esquema, quizás solo tenga el límite de la muerte, pero no es nada raro que también otro le reivindique después de su muerte y aun siga en acción su pensamiento, pero su rebelión en tanto monacal, no sirve pues tarde o temprano fracasa.

Algunos piensan que el Mallku, es

aquel loco maniático, que dice absurdidades, pero este discursillo solo tiene validez en el entorno en que surge; leamos: las palabras emitidas para transmitir un mensaje vienen cargadas de la vivencia, en este caso lo que las sensaciones nos dictan a través de lo concreto; los opresores están partiendo desde la realidad que ellos están viviendo. Los pensamientos de un determinado individuo encierran una vivencia particular. El q'ara y el indio rebelde tienen vivencias distintas y contrarias, en consecuencia, los pensamientos que expresan ambos, difieren el uno con el otro, porque en el pensamiento interviene no solo la vivencia sino el pasado, "el pasado está presente en todo nuestro funcionamiento cerebral, y es el fundamento de los hábitos, de los reflejos condicionados…, (el) pasado está presente en nosotros, en tanto en cuanto nos ha hecho lo que somos"[4].

El impulso del Mallku, no son las lecturas simplemente, sino que la condición en que se halla es la que le empuja a la política; no tiene la voluntad servil hacia el q'ara, sino que el poder de su voluntad hace que sea un aymara que pretende libertar despertando la conciencia externa que dormita; para esto utiliza el lenguaje que están viviendo los aymaras; fuerte cual viento áspero de las cordilleras, pero sobre todo demuestra con la práctica, le habla al q'ara de frente, sin pelos en la lengua, pero aun hay mas; no le teme. Sus palabras son firmes y seguras, es un corajudo fornido en el sentido estricto del término; su mirada profunda anula la del opresor pues este se agacha, las dubitaciones no están para él, porque su conciencia y pensamiento son libres. Después de ser torturado hasta las últimas consecuencias para que delate a toda la organización guerrillera uno puede pensar que ya es un manso ante el colono, pero no, sería una equivocación garrafal balbucear tal idea, ni aun cuando se lo electrocuta en los testículos, ni mucho menos los golpes que recibe por doquier, doman a ese indio rebelde; se intensifica su voluntad de lucha por la liberación. La prensa ha querido hacerle pisar el palo, hacer parecer terrorista sus acciones, no pudo meterle en su bolsillo; fracasó. Cuando se le preguntó por qué escogió el camino del terrorismo, este respondió: "No quiero que mi hija sea su sirvienta, tampoco que mi hijo sea su cargador de canastas"[5]. Pocas palabras que refleja la condición de indio, que desnuda la normalidad costumbrista, en fin al sistema opresivo.

¿No creo que el homo politicus en su sentido estricto sea un sujeto que actúe mecánicamente, sin reflexiones para su praxis; ni mucho menos aquel llunk'u que transita de partido en partido, sino que tiene que ver con aquella persona con compromiso social, que cree posible poder cambiar una realidad; ese es un político, que dedica tiempo completo, un profesional que cabe en la definición de Max Weber.

El Mallku sobre los Andes, no es una praxis mecánica, sino que deviene de un pensamiento que surge de la experiencia particular de indio agregando sus lecturas y su reflexión. El pensamiento se ha hecho praxis, aquello que estaba en ebullición debajo del ch'ullu, alistando la estocada final al q'ara; el indianista en el final del siglo XX y XXI, cerró una época y abrió otra. No hay más indianistas, lo que sí existe como las piedras, es el indianismo teórico consecuencia de la teoría del indianismo.

Pocas veces se puede ver en el país colonial, un compromiso político hasta sus últimas consecuencias, sino es en la consecuencia de principios, es en la guerra anti-colonial donde la existencia solo tiene significado en tanto se destruye el orden instituido, todo lo contrario es no existir para el colonizado; los tupakataristas mostraron esa actitud en 1781 durante el cerco, demostrando que "de lo que se trata es morir matando". El compromiso político anula los bienes materiales e intereses particulares, el ser que es el indio rebelde no es, sino el servil de la ideología de la liberación; no hay términos medios, se es o no se es; su derrotero es ser o no ser, entre la vida y la muerte. Si en el escritor es satisfacer a la solitaria, el demonio que tiene sed de escribir y leer porque "exige a sus adeptos una entrega total"[6], en el político que existe bajo la colonia extranjera, ocurre similar pasión, sacrifica a sus seres queridos, sus sueños íntimos son echados abajo, lo que importa es constituir su proyecto político. El retrato que realiza Ayar sobre el Mallku es rotundo: "'el oprimido es el oprimido' y su lucha puede ser imparable e incomparable cuando lo realiza por una causa sagrada, liberadora y justa. Por lo que si ha perdido una guerra siempre estará dispuesto a combatir en otra y en otra… por eso, no teme a la cárcel, la tortura o la muerte"[7].

La existencia del colonizado no es una vida libre, su sistema de vida, sus vivencias están sometidas a las estructuras coloniales, si ahí no hay vida solo existencia, los condenados a la opresión, se rebelan en cuanto poseen la conciencia de esta condición, pues, sin "la conciencia que no es dueña de sí, no hay, no puede haber LIBERTAD posible"[8] Estos insatisfechos ya no son mas parte de los normales sino pasan a ser los descontentos, solo ellos encienden la llamarada de la liberación y tal ha sido y es Felipe Quispe Huanca; su nombre ya no es, sino una praxis o eso que llamamos indianista.

[1] SARTRE Jean-Paul, "El muro", Buenos Aires: Losada, 2007, p. 239

[2] Cf. QUISPE Huanca Felipe, "El indio en escena", Qullasuyu: Pachakuti, 1998.

[3] BONFIL Batalla Guillermo, "México profundo. Una civilización negada", México: Grijalbo, 1994, p. 121.

[4] CHAUCHARD Paul, "La memoria", España: Ed. Mensajero, 1979, pp. 73, 33.

[5] QUISPE Huanca Felipe, "Mi captura", Qullasuyu: Pachakuti, p. 30.

[6] VARGAS Llosa Mario, "Antología mínima de Mario Vargas Llosa", Argentina: Tiempo Contemporáneo, 1969 p. 169.

[7] QUISPE Ayar, "Los tupakataristas revolucionarios", Qullasuyu: Pachakuti, 2009, p 15.

[8] REINAGA Fausto, "La guerra india, Tupaj Amaru y Bolivar", Bolivia: s/e, 2016, p. 9.

Viene de la página 7

Bolivia en el Gineceo...

presiones civilizatorias más arcaicas aún en disputa por una nueva colonización.

Este texto es un intento de sinopsis de la novela "De cuando en cuando Saturnina", de Allison Speading. De novela futurista tiene poco cuando uno lee tanta actualidad en la misma, "a ver si resulta tan profética como dicen" señala una crítica en el dorso de la segunda edición

Mientras tanto, en la actualidad, cientos de chullpares regados por el altiplano parecen resguardar los gineceos de donde brotan nuevas generaciones lanzadas al desenfreno del capitalismo actual, con la extrañeza de un espacio común que hoy solo parece existir en la promesas de un mundo mejor para unos cuantos privilegiados.

Conclusiones provisorias

La interpretación filosófica sobre del mito de Aquiles en el Gineceo busca desarrollar una pedagogía de la madurez cívica para el siglo XXI, considerando como hechos superables la crisis del sentido común y la atomización de la política en nuestro tiempo[11] frente a al avance de la especialización del capitalismo actual.

Bolivia es testigo del nacimiento de nuevos espacios y tiempos, ocultos por las dinámicas del poder y el capital, incorporando con mayor radicalidad en las relaciones sociales a las leyes de la economía moderna. Sin embargo, queda pendiente saber si es posible crear programas políticos —y no ideologías de poder— que trabajen con la misma rigurosidad el desarrollo de la economía con la creación de espacio vitales para el encuentro pacifico entre seres humanos, para la convivencia armónica, para la vida saludable y feliz. Queda pendiente saber si el dinero generado no nos ha quitado a cambio de consumo la posibilidad de un mundo mejor para las próximas generaciones.

[1] En *Revista de Occidente*, N.336-Ensayo, Javier Gomá Lanzón, «La ingenuidad aprendida: un programa filosófico», p.59, Mayo 2009.

[2] Op. Cit., p.59, Mayo 2009.

[3] Henry Michel, *MARX, Una filosofía de la realidad*, Vol.I. Ed. La Cebra.

[4] Op Cit. P.31-Cap.1.Crítica de la esencia política: el manuscrito del 42; Introducción a la Filosofía del Derecho-crítica de la filosofía del Estado de Hegel.

[5] Marx, Karl, *El Capital*, tomo I. Ed. Moscú 1980

[6] Luis H Antezana, *Bolivia , hoy*. Ed. Siglo XXI, 1987: «Sistema y Procesos ideológicos en Bolivia», p.60.

[7] Op. Cit, p. 61

[8] Parafraseado a J.P Faye, Luis H Antezana, Op. Cit., p62

[9] Cita de Luis Antezana sobre Segio Almaraz en El Poder y la Caída, 1967; en Op. Cit., p.62

[10] Continuación a los artículos sobre la identidad y la ideología kolla publicados en en Pukara Nº 62 y Pukara Nº 109.

[11] *Las crisis del sentido*, Berger y Luckman, Ed. Alianza, 1999.

Viene de la página 14

Los avatares de la...

de Estudios Fiscales, p 29. Ver también: Patricia Arregui: "Uso de los resultados de evaluaciones educativas a gran escala en América Latina. Grupo de Trabajo sobre Estándares y Evaluación del PREAL. Octubre 2008.

[3] Para mayor información sugiero ver: Boletín Nº2, Febrero 2008. **Observatorio Regional de Políticas de evaluación educativa**.

[4] Nuestro subrayado.

[5] *Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia*.

[6] D*iccionario Manual de la Lengua Española Vox*. Madrid: Laurosse, 2007. Versión digital.

[7] *Ley 070 de Educación Avelino Siñani-Elizardo Pérez*. La Paz: Gaceta Oficial del Estado Plurinacional de Bolivia, 2010. Mis subrayados.

[8] Ver D.S No 0832.

[9] "Asimismo, en la medida en que exista una mayor conciencia respecto a la necesidad de incrementar y utilizar más eficientemente los recursos siempre escasos destinados al sector educación, resultará imprescindible contar con información que permita evaluar el impacto de una inversión adicional y monitorear en forma permanente y adecuada los avances y retrocesos en los resultados del sistema educativo." PREAL: "¿Cómo avanzar en la evaluación de aprendizajes en América Latina?" *Formas y Reformas de la Educación*: Abril 2001, Año 2/No 8, s.p.

[10] Ya en 1994, se tenía claro que los factores que debían tener en cuenta los sistemas de evaluación de la calidad de la educación eran la "**Independencia**: una relativa independencia de los organismos encargados de la evaluación frente a los prescriptores, que permita el ejercicio de un espíritu crítico responsable y basado en un código deontológico profesional. Estos organismos pueden ser, en parte, del gobierno, del parlamento, o totalmente autónomos (centros de investigación, asociaciones, etc.); **Cientificidad**: como garantía de objetividad, que demanda una excelente capacitación técnica y pluridisciplinar de los evaluadores. Se deben emplear con rigor instrumentos empíricos de medida, suficientemente comprobados y contrastados, tanto en la esfera de lo cuantitativo como en la mucho más difícil de lo cualitativo; **Transparencia**: una transparencia suficiente de la información administrativa, que permita el acceso de todos los actores implicados a las fuentes. En el marco de un servicio público, la evaluación no debe ser nunca confidencial; **Pluralidad**: una pluralidad de órganos de evaluación que permita la emulación entre expertos y su utilización por los decisores como bazas en la negociación; por ejemplo, al servicio del poder ejecutivo, pero también del parlamento, de la administración central y de las entidades locales. **Participación**: Todos los actores implicados deben participar activamente, en alguna medida, en cualquier momento del proceso de evaluación. Ello ayuda a distinguir entre control y evaluación y, de otro lado, contribuye a difundir la cultura de la evaluación entre todos los sectores." Este trabajo fue elaborado por Alejandro Tiana y Horacio Santángelo, con la colaboración de Francesc Pedró, para ser presentado como documento base en la VII Reunión Ordinaria de la Asamblea General de la OEI, celebrada en Buenos Aires del 26 al 28 de octubre de 1994. http://www.rieoei.org/oeivirt/rie10a09.htm La Paz, 16 de junio de 2014, 10:55 a.m.

[11] Decreto Supremo 2017 de 28 de mayo de 2014.

[12] Ibidem.



Comentando un comentario:

La filosofía andina es todavía tarea pendiente

Pedro Portugal Mollinedo

El jueves 18 de agosto se presentó en la Universidad Pública de El Alto, UPEA, el libro *Filosofía occidental y filosofía andina. Dos modelos de pensamiento en comparación*[1], de H.C.F. Mansilla.

Desde su anuncio esta presentación creó espectativa. Comentarios en las redes sociales especularon sobre el éxito del evento. Hubo quienes aseguraron su fracaso, al considerarla aburrida, que no despertaría interés entre los alumnos de esa universidad.

Sin embargo, el Salon Akapana de la UPEA estuvo repleto, en su mayoría de jóvenes aymaras urbanos. Ese interés contrasta con la apatía mostrada hacia otros eventos similares. Diez años de abuso político del *suma qamaña* y la *cosmovisión andina* causan efecto. Es posible también que la premura de enfoques nuevos, de ideas renovadoras, haya influido en el éxito de la convocatoria, pues se trató de comentar el último libro de uno de los pensadores bolivianos más notables, a cargo de un intelectual aymara entre los más prometedores, Pablo Mamani.

Pablo Mamani fue pertinente observando algunas limitaciones del texto comentado. El libro contrapone el pensamiento occidental al andino, con una ventaja cuantitativa para el primero, lo que dificulta —pero no inhibe— un cotejo adecuado: La obra de Guamán Poma de Ayala merece sólo 50 líneas y la de Santa Cruz Pachakuti apenas 13. Es también oportuno cuando señala que la crítica al pensamiento andino como anclado en el arcaísmo o la premodernidad soslaya una crítica en el mismo libro a la contraparte criolla, expresado en el darwinismo social de los siglos XVIII y XIX. Mansilla sólo se refiere a Alcides Arguedas y su libro *Pueblo Enfermo*, pero no menciona a Nicómedes Antelo ni a Gabriel René Moreno.

Al haber sido ese libro escrito en el mundo intelectual criollo, es legítimo sospechar si transmite los prejuicios y sin sentidos que ese mundo frecuentemente siente sobre lo andino. Ello, sin embargo, puede ser dilucidado mediante la lectura del mismo texto. Mamani incurre aquí en un prejuicio, pues sugiere lo peor al indicar: "Debemos preguntarnos... cuáles son las motivaciones que el autor no expone en el texto, qué no se dice textualmente en el libro.....".



Pablo señaló: Parece que el libro "tuviera la finalidad de devaluar, de desvirtuar, buscar la diferencia bajo el argumento cualitativo..." Reacción que muestra una defensa emotiva ante la avalancha de racionalidad de que hace gala H.C.F. Mansilla, cayendo en la trampa de asumir la racionalidad como exclusividad occidental y la emotividad como andina. Paradójicamente, él critica a Mansilla cuando presentar a Europa como racional y a lo andino como emocional, lo que conduciría a actitudes concretas, como el supuesto desprecio andino de los Derechos Humanos.

Mamani critica esa postura: Europa fue cuna del horror nazi y "¿en la práctica de qué sirve la bella poesía de los Derechos Humanos cuando los regímenes capitalistas y socialistas la violentan?" Por otro lado, "en el ayllu se respeta al individuo, para que puedan compartir decisiones que sean beneficiosas para uno y para todos en conjunto". Discusión filosófica, que puede incurrir en pura metafísica, pues seguramente soslaya el conocimiento de lo concreto, para lo cual las herramientas de las ciencias sociales pueden ser más eficaces que las especulaciones puramente filosóficas.

Otro aspecto que insurge a Pablo Mamani es la aparente adscripción de Mansilla a la peregrina idea de que lo auténtico es lo incontaminado; que el pensamiento andino es algo esencial y puro, distinto al pensamiento occidental. Mamani señalará: Ese algo es lo que busca Mansilla y no lo encuentra, porque no existe. La crítica a Mansilla como "indigenista" encuentra aquí asidero firme. El indigenismo es el mito de la pureza indígena. Para mejor discriminar a esos individuos había que preservarlos alejándolos del poder concreto, que en sí es bastante "contaminante". Mamani recalca que los aymaras, como cualquier otro pueblo, siempre han ido apropiándose de cosas ajenas, seleccionando lo otro, rechazando lo que culturalmente no es plausible", ello tanto en el plano material, de organización social, como también de ideas y conceptos.

Empero, Pablo Mamani contradictoriamente funda también su razonamiento en principios indigenistas. Cuando argumenta que las posiciones de Mansilla reflejan en definitiva su "miedo al otro", que su libro estaría fundado en "la emoción negativa por el otro", recupera para sí uno de los aspectos desarrollados por el actual indigenismo posmoderno.

En ese aspecto H.C.F. Mansilla y Pablo Mamani parecen más próximos que alejados. Las fuentes a través de las cuales el autor trata de conocer y entender el pensamiento andino son fundamentalmente obras de Josef Estermann y de Blithz Lozada: Son autores de ese tipo quienes especulan sobre la esencialidad del pensamiento indígena. Pero, esas son también (principalmente el primer autor) las fuentes que los indígenas consultan cuando quieren saber cuál había sido su filosofía, lo que es posible constatar verificando la biografía que citan los autores indígenas que especulan sobre la *cosmovisión*, el *suma qamaña* y otras linduras posmodernas.

Se incurre así en un doble engaño: El criolllo trata de conocer el pensamiento indígena a través de imagenes distorsionadas que, en definitiva, lo alejan del indígena real, provocando que cuando realmente lo conoce, termina por desmerecerlo y menospreciarlo, pues no corresponde a la imagen encomiástica que esos textos de él le habían presentado.

De manera parecida, el indígena en transe de cuestionar su identidad por litigar al colonialismo que padece, recurre a idénticos textos, los que le indican "quien realmente es" mediante imágenes ingenuas pero gratificantes, lisonjeras e insultantes que solo logran impedirle forjar su propio pensamiento y lo radicalizan artificialmente contra el criollo y occidente

Cuando el indígena debate con el criollo, no hay conceptos y actitudes que esos libros sobre el pensamiento andino nos predisponen esperar. No hay reciprocidad, alteridad, respeto a la diferencia, convivialidad, pensamiento cósmico y otras majaderías, sino choque ofensivo y defensivo. Adiós "tercero incluido" y "ética cósmica", bienvenido el enfrentamiento socio político. Se busca prevalecer, así sea chapuceramente. Un momento de jolgorio en la audiencia se manifestó cuando H.C.F. Mansilla indicó que había escrito ese libro por simples motivaciones lúdicas: A la ironía criolla se respondió con el sarcasmo andino.

La filosofía andina es también una tarea pendiente.

[1] H.C.F. Mansilla, *Filosofía occidental y filosofía andina. Dos modelos de pensamiento en comparación*, Rincón Ediciones, 354 págs, La Paz, 2016